

KELÂMDA YARATILIŞ NAZARİYELERİ

Sara GÖZÜTOK

Yüksek Lisans Tezi

Temel İslâm Bilimleri Anabilim Dalı

Kelâm ve İtikadî İslâm Mezhepleri

Danışman Prof. Dr. Mehmet Salih GEÇİT

AĞRI-2022

T.C

AĞRI İBRAHİM ÇEÇEN ÜNİVERSİTESİ

LİSANSÜSTÜ EĞİTİM ENSTİTÜSÜ

TEMEL İSLÂM BİLİMLERİ ANABİLİM DALI

KELÂM VE İTİKADİ İSLÂM MEZHEPLERİ

Sara GÖZÜTOK

KELÂMDA YARATILIŞ NAZARİYELERİ

Tez Yöneticisi

Prof. Dr. Mehmet Salih GECİT

AĞRI-2022

ÖZET

KELÂMDA YARATILIŞ NAZARİYELERİ

Tez Danışmanı: Prof. Dr. Mehmet Salih GECİT
2022, 116 sayfa
Jüri: Dr. Öğr. Üyesi Sedat YILDIRIM

Doç. Dr. Mehmet Emin YURT

Dr. Öğr. Üyesi Abdullah ÖZÜÇALIŞIR

Dr. Öğr. Üyesi Hüseyin ALİ

Kelâm âlimleri hicri birinci asırdan itibaren akaid alanı ile ilgilenmiş bunun yanında evreni ve unsurlarını tanımaya yönelik çabalar sarf etmişlerdir. Kozmolojiye dair diğer dini grupların sorularına cevap verdiği gibi kendi bünyesinde özgün fikirler ortaya koymuşlardır. Yoğun fikirler ile sonuçlanan tartışmalar kelâm ilminin zenginliğini bir kez daha gözler önüne sermektedir. Kozmoloji alanında akla gelen ilk konu yaratılıştır. Yaratılış konusu hem Yüce Yaratıcı'yı hem de evreni tanıma açısından son derece önemlidir. Allah - Âlem münasebetini anlamlandırmada kilit noktasını oluşturan yaratılışın keyfiyeti ve mahiyeti hakkında günümüze kadar ulaşan birçok görüş vardır. Bu tez çalışmasında kelâmcıların yaratılışa bakış açılarını ve bu alanda meydana gelen tartışmaları ele almak amaçlanmıştır. Giriş bölümünde yaratılış kelimesinin etimolojik tahlili yapılmıştır. Ayrıca kelâmcıların ve dil bilimcilerin yaratılış kelimesine yükledikleri anlamlar incelenmiştir. Gelişme bölümünde ise *kümûn – zuhûr, tafra, teceddüd-i emsâl* ve *tevellüd* konuları çalışılmıştır. Kümûn – Zuhûr evrenin ilk yaratılışı hakkında; Tafra ve Tevellüd ise varlığın hareketinin yaratılışı hakkında fikir beyan etmektedir Her biri genel kabule aykırı olan görüşler olup derin tartışmalara ortam hazırlamıştır. Teceddüd-i Emsâl ise yaratılışın devamlılığı ile ilgili bir takım düşüncelere yer verir. Bu dört yaratılış nazariyesi detaylı incelendiğinde evreni yoktan yaratan ve evrene her an müdahale eden tek bir yaratıcının varlığı gerçeğine ulaşılmaktadır. Ayrıca ele alınan bu konular günümüz gündemini de işgal eden Determinizm, Deizm, Materyalizm ve Ateizm akımlarına cevap vermektedir.

Anahtar Kelimeler: Yaratılış, Tafra, Teceddüd-i Emsâl, Tevellüd, Kozmoloji, Kümûn- Zuhûr

ABSTRACT

CREATİON THEORİES OF THE KALAM

Tez Danışmanı: Prof. Dr. Mehmet Salih GECİT
2022, 116 sayfa
Jüri: Dr. Öğr. Üyesi Sedat YILDIRIM

Doç. Dr. Mehmet Emin YURT

Dr. Öğr. Üyesi Abdullah ÖZÜÇALIŞIR

Dr. Öğr. Üyesi Hüseyin ALİ

Kalām theologians have been interested in the field of akāıd since the first century A.H., and they have made efforts to understand the universe and its elements. Besides addressing inquiries about cosmology from other religious groups, they put forward original ideas within their own body. The discussion that resulted in intense ideas underlines the richness of the science of Kalam once again. In the study of cosmology, the first issue that comes to mind is "creation." In terms of understanding both the supreme creator and the cosmos, the notion of creation is crucial. Several viewpoints have been expressed on the characteristics and nature of creation, which is crucial to comprehending the relationship between Allah and the universe. The purpose of this study is to explore the opinions of the mutakallimūn who are opposed to creation, as well as the debates in this field. The etymological examination of the word creation was done in the introduction chapter. In addition, the meanings attributed to the word creation by the mutakallimūn were examined. In the body part, the subjects of latency-emergence, leaping, tajaddud al-amthal, and *causation* are investigated. The latency-emergence is about the first creation of the universe, whereas leaping and causation is related to the creation of the movement of the being. Each of them is an opposing viewpoint to the mainstream consensus and has created an atmosphere conducive to in-depth debate. Tajaddud al-amthal, on the other hand, includes some thoughts about the continuity of creation. When these four creation theories are thoroughly explored, it becomes clear that there is only one creator, who created the universe from nothing and intervenes in it at all times. Furthermore, the arguments discussed are in response to the current trends of determinism, deism, and atheism that occupy today’s agenda.

Keywords: Creation, Leaping, Tajaddud al-amthal, Causation, Cosmology, Latency-emergence

ÖNSÖZ

Gazzâlî'den önceki kelâmcılara göre kelâmın temel konusu Allah'ın zâtı, sıfatları ve fiilleriydi. Felsefenin İslam Dünyası'nda yayılmasından sonra kelâmın konusu mevcut varlık olmuştur. Kelâm mutlak olarak varlığın durumlarından bahsederken -İslam kanunlarına bağlı kalarak- felsefeden kendini ayırır. Dış âlemde müşahede edilmediği hâlde, dini esaslarla uzak veya yakın ilişkisi bulunmak şartıyla bilinme özelliği olan her şey kelâmın konusu olmuştur. Kelâmın kozmoloji boyutu evreni ve içindekileri makro düzlemden mikro düzleme kadar incelemektedir. Biz de bu çalışma ile kelamcılara göre evrenin başlangıcı ve işleyişinin devamı üzerine öne sürülen teorileri ele almayı amaçlamaktayız. Evrenin ve unsurlarının yegâne yaratıcısının Allah olduğunu ispatlamak amacıyla ortaya çıkan yaratılış teorileri çalışmamızın bel kemiğini oluşturmaktadır. Teceddüd, Tevellüd, Kümûn-Zuhûr ve Tafra Teorileri incelenip, etkin varlığın âlemi yaratmada ve varlığın devamındaki rolü ele alınacaktır.

Kâinatın kendiliğinden var olmadığını, yegâne Yüce Yaratıcı'nın eseri olduğunu ispat etmekle beraber evrenin işleyişinde de müessirin tesirini delillere dayalı olarak açıklamak bu çalışmanın amacıdır. Çağımızın ve toplumumuzun etkisinde kaldığı Deizm, Determinizm, Ateizm ve Materyalizm akımlarının İslam Dünyası'nda oluşturduğu fikrî problemlere cevap niteliğindedir.

Tez çalışmama hem bilgileriyle hem de tecrübeleriyle değerli katkılarda bulunan danışman hocam sayın Doç. Dr. Mehmet Salih GEÇİT, Jüri Üyeleri Dr. Öğr. Üyesi Sedat YILDIRIM ve Doç. Dr. Mehmet Emin YURT olmak üzere, kıymetli vakitlerini ayırarak çalışmama önerilerde bulunan bütün hocalarıma teşekkürlerimi arz ederim.

AĞRI - 2022

Sara GÖZÜTOK

KISALTMALAR DİZİNİ

(a.s)	: Aleyhi Selam
(c.c)	: Celle Celâluhu
(r.a)	: Radiyallahu Anhu/Anhâ
(s.a.s)	: Sallallahu Aleyhi ve Sellem
b.	: Bin/İbn
bkz.	: Bakınız
c.	: Cilt
çev.	: Çeviren
der.	: Derleyen
DİA.	: Diyanet İslâm Ansiklopedisi
DİB.	: Diyanet İşleri Başkanlığı
ed.	: Editör
h.	: Hicri
Hz.	: Hazreti
md.	: Madde
nşr.	: Neşreden
s.	: Sayfa
TDV.	: Türkiye Diyanet Vakfı
thk.	: Tahkîk Eden
TİA	: Temel İslam Ansiklopedisi
ty.	: Basım Tarihi Yok
vb.	: ve benzeri
yy.	: Yayın Yeri Yok

İÇİNDEKİLER

BİRİNCİ BÖLÜM

GİRİŞ

İKİNCİ BÖLÜM

KÜMÛN-ZUHÛR

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

TAFRA

DÖRDÜNCÜ BÖLÜM

TECEDDÜD-İ EMSÂL

BEŞİNCİ BÖLÜM

TEVELLÜD



BİRİNCİ BÖLÜM

GİRİŞ

1.1. Kur'ân-ı Kerîm'de Yaratılış

Yaratma, evrenin vücuda gelmesini sağlayan bir eylemdir. Dinin tanımına baktığımızda yaratan ile yaratılan arasındaki münasebeti düzenleyen sistemsel bir bütün olduğunu görürüz. Bu nedenle yaratma Allah ile yaratılan arasındaki ilişkinin başlangıcını oluşturur. Kur'ân-ı Kerîm'de en sık geçen Allah'ın fiillerinden birisi de yaratmadır. Ayrıca yaratmayı ifade eden sözcüklerin Kur'ân-ı Kerîm'de son derece zengin bir hazineye sahip olması, yaratmanın boyutlarının ve şekillerinin de oldukça zengin olduğunu gözler önüne sermektedir. Konu ile ilgili âyetler incelendiğinde bilimsel veri aktarma amacı gütmeksizin insanları hidayete ulaştırma ve öğüt vermek bağlamında yer almaktadır. "*Kur'an'da yaratılış hakkındaki bütün atıflar; insanın, ulûhiyetin boyutlarını anlayarak yaratıcısına ulaşma amacına meftundur*."(TİA, "Yaratma", 2019, VIII). İlk inen ayette Allah'ın yaratmasına vurgu yapılması, yaratılışı ve Yüce yaratıcı'yı bilmenin ne kadar önemli olduğunun bir göstergesidir.

Allah varlığı herhangi bir örneği olmaksızın ilkin yaratan, yarattığı varlığı tekrar yaratan, yoktan ilk olarak yarattığı gibi mevcut şeylerden yeni şeyler çıkaran, kâinattaki her şeyi yerli yerine birbiri ile uyumlu ve eşsiz surette yaratandır. Allah'ın gücü tüm bunlara yeter.

Yaratma fiilinin faili yalnız ve yalnız Allah Teâlâ'dır (Nahl: 16/23). Ayetlerde kendisine bu konuda şirk koşulamayacağını delil gösterir (Yunûs:10/34,Âraf: 07/191). "Hiç yaratan yaratmayan gibi olur mu?" (Nahl: 16/117) ayeti ile de diğer yaratılmışları ilah eden insanların fikirlerine meydan okuma vardır. Ayrıca Allah'ın ibadete çağıran ayetlerde de kendisinin yaratıcı olduğundan bahsetmesi ubudiyetin yalnızca yegâne yaratıcıya olması gerektiğinin bir başka delilidir (En'âm: 6/102, Bakara: 2/21).

Günüzmüde Prof. Dr. Tevfik Yücedoğru'nun "Geçmişten Günümüze Yaratılış", Prof. Dr. Mustafa Öztürk'ün "Kur'ân ve Yaratılış", Prof. Dr. Mehmet Bayraktar'ın "İslam'da Evrimci Yaratılış Teorisi" gibi eserlerin yanı sıra yüksek

lisans ve doktora tezlerinde bu konu çalışılmıştır.[1] Kelâm literatüründe günümüzde yapılan çalışmaların daha çok yaratılışın başlangıcı, insanın yaratılış gayesi ya da ilk insanın yaratılışı üzerine olduğunu görmekteyiz. Biz ise bu çalışmada mütekaddimûn dönemi kelâmcılarının yaratılışın mahiyeti hakkındaki görüşlerini ele almayı amaçladık. Çalışmamıza "yaratılış" mefhumunun Kur'ân'da ifade edildiği sözcüklerle ele alarak başladık.

1.1.1. Halk

Kur'ân-ı Kerîm'de yaratılışı ifade eden kavramlar arasında en çok kullanılan sözcüğün "halk" olduğunu görmekteyiz. " H-l-k" fiilinden türeyen *halk* sözcüğü hem Kur'ân-ı Kerîm'de hem de hadislerde yaratma anlamını bünyesinde taşıyan en bariz kavram olarak karşımıza çıkar.

Halega (خلق) bir şeyi örneksiz bir şekilde yaratmak, takdir etmek, ölçmek (ölçümlemek), bir nesneyi bir nesneden üretmek, herhangi bir tasarı plan olmaksızın yaratmak (Fîrûzâbâdî vd, 2013), mecazen yakıştırmak gibi anlamlarda kullanılmaktadır. Ebu Bekir İbnü'l Enbârî' ye göre halk kelimesinin iki vecihi vardır. Bunlardan birincisi inşâ etmek, yoktan var etmek diğeri ise takdir etmektir (İbn Manzûr, 1999). İslâmî literatürde ise öncesi olmayacak bir şekilde bir şeyin başlangıcında Allah'ın o şeyi yaratması, meydana getirmesi olarak tanımlanır (İbn Manzûr, 1999). Zemahşerî, "Allah'ın hikmeti, takdiri gereği mahlûkatı yaratması, meydana getirmesi" şeklinde izah ederek mahlûkatın yaratılmasını, yegâne yüce kudretin Allah oluşuna bağlamaktadır. Yaratmayı Allah'ın ulûhiyetinin gereği olarak açıklar (Zemahşerî, 1997).

Halega kelimesinin türevlerine baktığımızda dünya çukuru, hurma suyu ile yapılan yemek (Cürcânî, 1987), bir şeyi dümdüz yapmak, biçmek, oranlamak, güzel huylu olmak, yağmur bulutları, fıtrat, yaratılış, iyi geçinilen güzel insan, yaratılması tamamlanmış embriyo, nasip kısmet, burun kemiğinin düz kısmı, şekil, suret figür, miktar ve özel nitelikler (Tehânevî, 1996) gibi anlamlarda kullanıldığını

---

[1] Detaylı bilgi için bkz: Erkan Kurt, " *Tabiatın Varoluşunda Yaratılış İlkesi*"; Süleyman Koyuncu "*Kur'ân'da İnsanın Yaratılışı";* Tevfik Yücedoğru "*İslam İtikadında Yaratılış*" adlı doktora tezlerinde ve Ahmet Yüksel, *"Kelâmî Açıdan Âlemin Yaratılışı";* Yusuf Altunbaş, *"Kur'ân'da İnsanın Yaratılışı ve Evrim Teorisi"*; Duran Ali Yıldırım, *"Kur'ân'a Göre İnsanın Yaratılışı"* gibi birçok yüksek lisans tezinde bu konu çalışılmıştır.

görmekteyiz. Tüm bu anlamların yanında *halgun*, yalan üretmek *halega-ihtelaga* iftira atamak manalarında kullanılmıştır. Esasen *halega* fiili insan için kullanıldığında iki mana taşır. Birincisi takdir, tahmin etmek; ikincisi ise kizb, yalan söylemek ve iftira atmaktır (Fîrûzâbâdî vd, 2013) .

Halg ve hulûg özünde aynı manayı taşımaktadır. Ayetlerde gözle görülebilen şeylerin dış yapıları, şekilleri ve suretleri için halk; basiretle görülebilen psikolojik güçler ve karakter kelimesi için hulûk kullanılmaktadır. Hâlig ve hellâg için kullanılan harfi tarifler yalnızca Allah için kullanılmalıdır. Ebu Bekir İbnü'l Enbârî halk kelimesini; ilk defa ortaya konan, bir örneğe göre eşyaya yapı kazandırma inşâ ve olması istenilen şeyin ölçülerini belirleme (takdir) şeklinde iki anlama geldiğini zikreder. Hz. Îsâ'nın kuş-çamur örneği takdir manasındadır. Yoktan yaratma kastedilmemiştir (DİA, "Yaratma", 2013, XLIII).

Tüm bu manaları incelediğimizde *halega;* Allah'ın yoktan var etmesi, bir şeyden bir şeyi üretmesi, tasarısız yaratması manasına gelir. Kelimenin etimolojik yapısı daha genel anlamda 'olmayan bir şeyi üretme' manası içermektedir. Kul için kullanılan yalan söylemek ve iftira atmak anlamları da aslen olmayan bir şeyi varmış gibi ortaya koyma eylemidir. Burada ki nüans ise yaratmada ortaya çıkan ürün hakikat iken yalan söylemek ve iftira atmakta hakikat taşımayan şeylerdir. Yağmur müjdeleyen bulut anlamlarında kullanılan *halegatun,* kuru toprakta henüz var olmayan mahsulün olacağını müjdelemesi ile yine yukarıda bahsettiğimiz manada ortak yöne dikkati celbeder. *Halgun,* bir şeyin dümdüz olması, ağaç dallarının budanıp pürüzsüz yüzey haline gelmesi; *elhalgu* insan karakterini mizacını, *muhâlegatun* iyi geçinilen güzel insan kelimelerindeki manalar, insan fıtratının da tıpkı buradaki ağaç misali dallarından ve budaklarından (kötülük barındıran, kötü görünüme sebep olan) ayrılmış pürüzsüz ve güzel görünümlü olduğu fikrini zihinlerde canlandırır (DİA, "Yaratma", 2013, XLIII).

Halgun kelimesinin insanı ifade ettiğini Hâriciler söylemektedirler. *Mahlugatun* kelimesi de Allah'ın yarattığı evren, kâinat için kullanılmaktadır.[2]

---

[2] Keşşâf, mahlûkatı madde, vücûd ve zaman olarak tanımlamaktadır. Zemahşerî'ye (ö. 538/1144) göre câmitler (donuk varlıklar), bitkiler ve canlılar gibi üçe ayrılan maddeler ile unsurlar ve felekler mahlûkat kavramına dâhil olmaktadır. Ayrıca mahlûkat, şahit âlem ve mülk âlemi olarak ikiye ayrılmaktadır.

Mümkünlerin tek bir zamanda her an yaratılması anlamındaki *'el-halku cedîd'* kavramını Sûfîler kullanmakta olup varlıkların varlığını sürekli sürdürmesini ifade eden bir ibaredir. (Tehânevî, 1996)

Cürcanî (ö. 816/1413) ise *elhalgu* kelimesine çok farklı bir bakış açısı ile yaklaşmaktadır. İnsan nefsi ile kâim olan herhangi bir düşünce ya da bakış açısına gerek kalmaksızın insandan kolaylıkla sadır olan fiiller olarak tanımlar. Şer'an ve aklen iyi olan davranışların hepsini "güzel ahlak"; insandan sadır olan kötü davranışları ise "kötü ahlak" olarak isimlendirir.

Kur'ân âyetlerini incelediğimizde *halg* kelimesi ve türevlerinin sekiz anlamda kullanıldığını görmekteyiz:

i. Yoktan yaratma: Başlangıçta hiçbir madde yokken, varlığa sebep olacak cevher (atom) gibi başka bir varlık yahut plan tasarı gibi öncesi olan bir durum olmaksızın yoktan yaratılma anlamında kullanılmaktadır. Zira Allah, "İnsan, daha önce hiçbir şey değil iken kendisini yarattığımızı düşünmez mi?" (Meryem: 19/67), "Sen hiçbir şey değilken ben seni yarattım" (Meryem: 19/9) ayetlerinde insanın yokluktan varlığa çıkarıldığını vurgulamaktadır. "…Derilerine derler ki, Niçin aleyhimize şahitlik ettiniz? Onlar da "Bize her şeyi söyleten Allah söyletti. Sizi ilk defa yaratan O'dur ve döndürülüp ona götürülüyorsunuz derler" (Fussilet: 41/21). Burada da ilk defa yaratmadan maksat yoktan yaratmaktır. Çünkü *halk* Kur'an'da yoktan yaratılma için kullanılmaktadır. Kelâmcılar bu kelimeye "yok olanı yokluktan varlığa çıkarma" anlamı verirler (Mâtürîdî, 1970).

ii. Bir maddeden yaratma: "İnsan neden yaratıldığını düşünsün, atılan bir maddeden (sudan) yaratıldı"(Târık: 86/5-6), "İblis dedi ki; onu topraktan beni ateşten yarattın" (İsrâ: 17/61), "Ey iman edenler! Allah sizleri tek bir nefisten yaratan, ondanda eşini yaratıp ikisinden birçok erkekler ve dişiler üreten Rabbinize karşı gelmekten sakının" (Nisâ: 4/1) ayetleri ve buna benzer ayetler bize yaratmanın yokluktan varlık sahnesine çıkarma şeklinde olabileceği gibi bir maddeden başka bir madde yaratma suretiyle de olacağını göstermektedir.

iii. Düzene koyma: "…Ki seni düzene koydu, uygunluk ve mutedillik verdi" (İnfitâr: 82/7).

iv. Var etme: "Hâlâ o deveye bakmazlar mı ki nasıl yaratılmıştır" (Gâşiye: 88/17). "Allah sizi yarattı, sonra sizi vefat ettiriyor" (Nahl: 16/70). "Allah, Ey İblis! Benim kudret ellerimle yarattığıma secde etmene sana mani olan nedir?" (Sâd: 38/75). "Ben insanları ve cinleri yalnızca bana ibadet etsinler diye yarattım" (Zâriyât: 51/56). Kur'ân-ı Kerîm'de *halega* fiili, Allah'ın kadını ve erkeği (Necm: 53/45), insanı (Rahmân: 55/2), cinleri (Rahmân: 55/ 15), yeri ve göğü (Hadîd: 57/4), ölümü ve hayatı (Mülk: 67/2), varlıkları/ mahlûkatı (Mülk: 67/4), alakayı (Kıyamet: 75/38) yaratan anlamında 17 yerde geçmektedir (Fûad Abdulbâkî, 2007).

v. İnsan mizacının yaratılış keyfiyeti: "Doğrusu insan çok hırslı ve sabırsız yaratılmıştır" (Meâric 70/17). "İnsan aceleci yaratılmıştır" (Enbiya: 21/36). "İnsan sabırsız yaratılmıştır" (Nisâ: 4/28).

vi. Takdir ve tahmin etme: "…Yapıp yaratanların en güzeli olan Allah çok yücedir" (Mü'minûn: 23/14). Bu âyette Yaratıcı, yaratan manasında, başka varlıklar için kullanılması hakiki anlamda değil izafi olarak ve takdir etme şeklinde anlaşılmıştır. Zira yoktan var eden de bir şeyi mutlak şekilde yaratanda yegâne Rab Allah'tır (Bâkıllânî, 1963).

vii. Yalan söylemek, iftira atmak: "Siz Allah'ı bırakıp birtakım putlara tapıyor, asılsız inançlar uyduruyorsunuz…" (Ankebût: 29/17). "Bu, öncekilerin düzdükleri yalanlardır" (Şûrâ: 42/ 7).

viii. Fıtrat, din: "Allah'ın yaratmasında değişme olmaz. İşte doğru din budur; fakat insanların çoğu bilmezler." (Rûm: 30 / 30). İbn Abbâs, Mücahit ve Taberî " Allah'ın *halkını* mutlaka değiştirecekler" âyetini Allah' ın dini şeklinde yorumlamışlardır (DİA, "Yaratma", 2013, XLIII) .

Tüm bu âyetler bize gösteriyor ki Yüce Allah, yoktan var etmeye de bir nesneden bir nesneyi yaratmaya da muktedirdir. İbn Sa'd "Allah eşyayı hiçbir şey değilken yarattı" der ve "…Sizi de annelerinizin karınlarında, üç karanlık içinde, bir yaratışın ardından diğerine çevirerek yaratıyor. Rabbiniz olan Allah işte budur." (Zümer: 39/6) âyeti ile yaratmayı şöyle anlatır: "Allah önce nutfeyi, sonra alakayı, sonra mudgayı, sonra kemikleri yarattı. Sonra şekil verdi ve ruhundan ruh üfledi."

Burada üç karanlıktan sonra yaratmadan maksat anne karnında, rahimde ve plasentada yaratmadır (İbn Manzûr, 1999, IV).

Kur'ân-ı Kerîm'de Allah sizi yarattı *(halegakum)* on yedi yerde geçer. "Biz yarattık" *(halegna)* şeklinde birinci çoğul şahıs siygasında kullanılan yaratma ifadesi genellikle insanın yaratılış maddesinden, mizacından bahsederken kullanılmakla birlikte yerlerin ve göklerin yaratılışını, meleklerin yaratılışını ifade eden ibarelerde yer almaktadır. *Halag* kelimesi âyetlerde hep yaratılış anlamında kullanılmıştır. Genellikle öldükten sonra dirilmeye atıf vardır. Yaratma başlamak ve öldükten sonra diriltmek anlamlarını verir (Kehf: 18/51).

Halega fiilinin yaratma anlamında kullanıldığı ayetleri incelediğimizde yerlerin, göklerin ve insanların yaratılışı, geçmiş zaman siygasında kullanılırken varlıkların ve nimetlerin yaratılışı ise geniş zaman siygasında yer almaktadır. Hatta "Allah dilediğini yaratır." (Nûr: 24/ 45) şeklinde geçer. Yaratma kelimesinin karşılığı h-l-k fiili 52 yerde halk, 200' ü aşkın yerde türevleri ile kullanılmaktadır. Yaklaşık 50 âyet göklerin ve yerin yaratılışından bahsederken 100 âyet insanın, 50 âyet de genel mahlûkatın yaratılışı için kullanılmıştır. Diğer âyetlerde gece, gündüz, ay, güneş, bitki, hayvan, melek, cin, şeytan, hayat, ölüm, öldükten sonra dirilme gibi varlık ve olayların yaratılışında kullanılmıştır. Cahiliye devrinde tanrı yerine konan putların hiçliği bağlamında da halk kullanılmıştır. Göklerin ve yerin yaratılışı için hem bed'i hem halk kullanılmaktadır (DİA, "Yaratma", 2013, XLIII) .Kur'an' da yoktan yaratmanın tam karşılığı *(ex nihilo)* olan bir kelime bulunmamaktadır. Ancak *kün fe yekün* yoktan yaratmayı ifade eden bir terkibdir.

1.2.2.Ca'l

Kur'ân'da halk kelimesi ile aynı anlamı taşıyan ca'l, yapmak, kılmak (İbn Manzûr, 1999, II), etmek, eylemek, ortaya koymak anlamları taşır. Ayrıca bir nesnenin durumunu değiştirmek demektir. İki anlam grubunda yaratma anlamında kullanıldığını görmekteyiz. Bunlardan birincisi Allah'ın insanları ve diğer canlıları çift yarattığını bildiren ayetlerde bazen halk bazen ca'l kullanılır.(Kıyamet: 75/39) İkincisi ise Allah'ın bir şeyi belli bir ölçüye göre yaratması bir yerde halk kavramı ile ifade edilirken başka bir yerde ca'l kavramıyla geçer (Talâk: 65/3) .

1.2.3.Sun’

Düzenli yapmak, mutlak manada iş yapma (İbn Manzûr, 1999, I), belli bir amaca yönelik düzenli iş yapan, belli bir hedefi amaçlayan sanatlı yaratan anlamına gelir. *Sâni’* ismi doğrudan Kur’ân âyetlerinde yer almaz. Fiil ile yakın anlamlı olsa da her sun’ fiil iken her fiil *sun’* değildir (Râgıb el-İsfahânî, 2007, II). Bu isim İbn Mâce ve Tirmizî’ de yer alan Esmâ-i Hüsnâ listesinde de yer almamakla beraber Resulullah (s.a.v.) bir hadisinde yüce Allah’ın dilediğini yaratan ve yapan kudrete sahip olduğunu ifade etmek için bu ismi (Sânî’) zikretmiştir (Müslim, Zikr, 9). Hicri 3. asırdan itibaren Allah’ın isim ve sıfatlarının evrenle ilişkisini ele alan kelam âlimleri ve müfessirler tarafından kullanılmaya başlanmıştır. “Dağları görür yerlerinde donmuş zannedersin, oysa onlar bulutların yürümesi gibi yürürler. İşte bu her şeyi sapasağlam yapan Allah’ın sanatıdır” (Neml: 27/88) ayetinde *sun’* kavramı Allah’ın bir fiili olarak karşımıza çıkar. Bu âyet evrendeki işleyişin belli bir düzen içinde, aksamadan kurulup yürütülmesini vurgular (Râgıb el-İsfahânî, 2007, II). Evrende eşine rastlanmayan bir sanat olduğunu, yaratılan varlıklarda sağlamlık, düzen ve devamlılık içerdiğini bildirmesi âlimleri Sânî’ ismini Allah’a izafe etmeye teşvik etmiştir. Zira kâinattaki bu mükemmel düzenin tesadüfi olması aklen mümkün değildir. Bu mükemmel düzeni yaratan bir yüce kudretin varlığına delalet etmektedir (Mülk: 67/3-4).

1.2.4. Ber’

Yaratma anlamını ifade eden sözcüklerden birisi de *“ber’”*dir. Bu kelimenin ism-i fâili ve Allah’ın güzel isimlerinden olan *Bâri’*, yaratan, yoktan var eden, bir suçu affeden, bir şeyin sonunu isteyen (Zemahşerî, 1997), bir suçtan ayıptan günahtan uzak olan (Cevherî, 1990), mutlak yaratıcı (Fîrûzâbâdî vd, 2013), inşâ’ ve Âdem’in topraktan yaratılması (Ferrâc, 2001) anlamlarında kullanılmaktadır. İbn Manzûr, misli tasarısı olmadan halk etmek, mahlûkatın içindeki bütün canlıları yaratma anlamını ifade ederken genelde canlıların yaratılması için kullanılan bu sözcüğün çok nadirde olsa cansız varlıkların yaratılışı içinde kullanıldığı kaydını düşmektedir. İbn Seyyid’ in, cevherlerin ve arazların yaratılışının da *ber’* kelimesi ile ifade edildiği nakledilir (İbn Manzûr, 1999, IV). Buna muhalefeten Ayrıca İbn Manzûr *ber’* kelimesi ile *zer’* kelimesinin ismi faillerinin yani *bari’* ve *zari’* in eş

anlamlı olduğunu aktarır. (İbn Manzûr, 1999, II) Bu kelimenin *ber', bür'* ya da *bürr* kelimelerinden türediği düşünülmektedir (DİA, "Bâri'", 1992, V). Bu açıdan bakılırsa *bari'* kelimesi üç farklı anlamı bünyesinde barındırmaktadır:

i. Yaratan, modelsiz tasarısız îcâd eden ve yaratılmışlara benzemekten beri olan manası da taşımaktadır. Her varlığı fiilen meydana getirmek

ii. Kâinatın birçok farklılıklara ve çeşitliklere rağmen bütün parçalarının ahenkli ve düzenli yaratılmasını ifade eder.

iii. Sağlıklı ve dengeli hale koyan[3]

Allah'ın güzel isimlerinden olan *bârî'* iki anlam taşımaktadır. Yüce Yaratıcı'nın mahlûkata karşı rahmeti, mağfireti, lütfu ve ihsanı bol olan demektir. Rahîm ve ğafûr gibi isimlerle de yakın anlamlıdır. *Ber'* kökünden türeyen *Bârî'* ismi iki yerde kullanılmaktadır. "O, takdir ettiği gibi yaratan, canlıları örneği olmadan var eden, biçim ve özellik veren Allah'tır. En güzel isimler O'nundur (Haşr: 59/24). Göklerdekiler ve yerdekiler hep O'nu tesbih ederler. O üstündür, hikmet sahibidir." Mûsâ kavmine demişti ki: "Ey kavmim! Şüphesiz siz buzağıyı (tanrı) edinmekle kendinize zulmettiniz. Onun için yaratanınıza tövbe edin de nefislerinizi öldürün. Öyle yapmanız yaratıcınızın katında sizin için daha iyidir; böylece Allah tövbenizi kabul etmiş olur. Çünkü acıyıp tövbeleri kabul eden ancak O' dur" (Bakara: 2/54) Birincisinde *el-Bâri'ü* yoktan yaratan anlamında, ikincisinde de tövbeleri kabul eden yaratıcı bağlamında kullanılmıştır. Bunun dışında b-r-a kelimesi ve türevleri on yerde geçmekle birlikte şirkten uzak olma anlamındadır (Fûad Abdulbâkî, 2007). Bir yerde de Allah'ın tövbeleri affetmesi anlamında fiil olarak kullanılmıştır.

1.2.5.Fetr

Bir şeyin çatlaması (Kurtubî, 2001) ve yarılması[4], tohumun çatlamasını ve hücrenin bölünmesini sağlamak suretiyle yaratan, ilkin yaratan, yaratmayı tekrar

---

3 "Ey İnsan! Seni yaratan, şekillendirip ölçülü yapan, dilediği bir biçimde seni oluşturan cömert Rabbin'e karşı seni ne aldattı?" (İnfitar: 82/7) ayeti insanın sağlıklı ve dengeli yaratılmasına vurgu yapar.

4 Araplar devenin azı dişi çıktı ifadesi için f-t-r fiilini kullanırlar. Yani varlık sahnesine çıkarken yarılarak çıkma anlamı vardır. İbn Abbas bu kelimenin anlamını aslında bilmediğini, bir gün kuyu başınsa iki bedevi kendi aralarında konuşurken birinin diğerine " bu kuyuyu ilk açan benim" diyerek fâtır kelimesini kullandığını söyler. Kendisi bu konuşmadan sonra kelimenin

eden, yok olan bir şeye vücut veren (İbn Manzûr, 1999, X), ilk baştan örneksiz ve emsalsiz yaratmak (Râgıb el-İsfahânî, 2007, II) anlamları vardır. Fâtır isminin tamamı göklerin ve yerin (tabiatın) yaratıcısı manasında kullanılır. Kur'ân'da 35. sûreye ismini veren Fâtır, altı ayette bu şekilde ismi fail olarak, sekiz ayette geçmiş zaman fiili şeklinde, bir ayette de Allah lafzına muzâf olarak yer alır ve Allah'ın zâtına nispet edilir (Fûad Abdulbâkî, 2007). Fâtır aynı zamanda uzun yarık demektir. Allah'ın mahlûkatı fatrı, onları vücuda getirmesi, hey'eti üzerine ibda etmesidir (Râgıb el-İsfahânî, 2007, II).Fâtır kelimesinden türeyen fıtrat kavramı, Allah'ın insanlarda yarattığı ve yerleştirdiği kendini tanıma kuvvesi olarak tanımlanmaktadır. Hak din, kabiliyetli ve cibilliyetli anlamlarıda vardır.(Yüksel, 2013).

1.2.6.Bed'

Bed' b-d-e kökünden türemiştir. *Bede-e* bir şeyi yapmaya başlamak, fiile başlamak (Ferrâc,2001), bir şeyi diğer nesnelerden öne geçirmek, ilk ve evvel olmak (Fîrûzâbâdî, 2013), başlangıcın ilk fiili ve Allah için kullanıldığında geçmişte bir örneği olmaksızın Allah'ın eşyayı inşâ etmesi (İbn Manzûr, 1999), bir şeyin varlığa açılması (İbn Fûrek, 1999), örneksiz ihtirâ etmesi, ilk önce olması (Zemahşerî, 1997) anlamlarında kullanılmaktadır.[5] Sıfat olarak *Mübdi'ü* Allah'ın güzel isimlerindendir (İbn Manzûr, 1999, X). Hem ilk yaratma hem de yeniden yaratma için kullanılan bu kavram doğrudan yoktan yaratmaya işaret eder. Çünkü *ibdaün*, halk manasındadır (Fîrûzâbâdî, 2013). Eşyayı ibda[6] ve inşâ etmek (Yücedoğru, 2006), var etmek, örneksiz ve misalsiz îcâd etmek olarak açıklanır. Ayrıca yaratmanın devamlılığını ve sürekliliğini de içinde barındırır (DİA, "Bed'î, 1999, III)

Kur'ân-ı Kerîm'de b-d-e iki yerde başlamak anlamında geçer (Yunûs: 10/76). Bunun dışında on beş yerde yaratmaya başlamak ve ilk yaratma anlamında kullanılır (Fûad Abdulbaki, 2007). "O sizin tanrılaştırdığınız varlıklar arasında, bir şeyi ilk defa yaratan, sonra yaratmayı tekrar eden biri var mı?" diye sor. De ki: "İlkten yaratan da yaratmayı tekrar eden de Allah'tır. Şu halde nasıl gerçeğin dışına

---

manasını idrak ettiğini ve " Göklerin ve yerin ilk defa var edeni yaratanı" anlamında kullanıldığını nakleder.(Kurtubî, XIV, 2001).

5 Bid' at kelimesi de yine b-d-e kökünden türemiştir. Başlangıcı yokken, asılsızken sonradan ortaya çıkan şey anlamını taşır.

6 İbda: Birini örnek almadan, birine uymadan bir şeyi yoktan yaratma demektir.

saptırılıyorsunuz!" (Yunûs: 10/34). Mezkûr ayette görüldüğü gibi b-d-e kökünden türeyen fiillerin tamamında ilk yaratılma zikredildikten sonra Allah'a döndürülmeye vurgu yapılmaktadır.

1.2.7.İbdâ

Bir şeyi ihtirâ etmek, bir şeyin ilk olması ve yeni şeyler ortaya koyma anlamındadır. (Zemahşerî, 1997, I) b-d-a' Kur'ân-ı Kerîm' de iki yerde göklerin ve yerin yaratıcısı olarak geçmektedir. "O, göklerin ve yerin eşsiz-örneksiz yaratıcısıdır; bir şeyin olmasını dilediğinde ona "ol!" der, hemen oluverir" (Bakara: 2/117). "O, göklerin ve yerin eşsiz yaratıcısıdır. Eşi olmadığı halde nasıl çocuğu olabilir? Her şeyi O yaratmıştır ve her şeyi hakkıyla bilen O'dur" (En'âm: 6/101). Âyetler incelendiğinde Allah'a evlat nispet edenlere cevaben nazil olduğu, mana olarak da yaratan ve yaratılan münasebetine vurgu yapıldığı dikkat çekmektedir. el-Bedî' bütün varlıkları yoktan yaratan varlık anlamında Esma-i Hüsnâ' da yer alır.[7] Ayrıca benzeri bulunmayan eşsiz yegâne varlık demektir. Daha önce hiçbir örnek yok iken mahlûkatı ilk önce yaratıcı, her şeyden önce yaratıcı, icâd edici ve bir nesneyi numune ve misali yokken *inşâ* ve *ihdâs* eden anlamındadır (Yücedoğru, 2006). Mutlak *bedi'* Allah'tır. Diğer varlıklar için kullanılan *bedi'* izafi anlam taşır (Cürcânî, 1985). *el- Bedi'* ismi hem kâinatı hem Allah'ın zatını içinde barındıran bir ism-i ilahîdir. (DİA, "bed' î", 1996, V) Her şeyi sonradan yaratan Rab, her şeyden önce olan eşsiz şey anlamındadır.

Bede'a üç anlamda ayetlerde geçer:

i. *Bedi'*: İlk olan, daha önce olmamış olan; " Yine de ki: "Ben, peygamberler arasında benzeri gelip geçmemiş (ilk) biri değilim, bana ve size ne yapılacağını da bilemem, ancak bana vahyedilene uyarım. Ben yalnızca açık bir uyarıcıyım." (Ahkâf: 46/9).

ii. *İbtedeü'hû:* Ortaya yeni bir şey ortaya çıkarma; (Yücedoğru, 2006) "…Kendilerinin îcâd ettikleri ruhbanlığa gelince, biz onlara bunu emretmemiştik; sırf Allah'ın hoşnutluğunu kazanmak için yapmışlardı ama buna hakkıyla riayet etmediler…"(Hadîd: 57/27).

---

[7] İslam filozofları yoktan yaratma olarak değil de, şekilsiz olarak mevcut olan maddeyi şekil verip örneği bulunmayan varlıklar meydana getirme anlamında bakarlar.

iii. Bedi’: Daha önce bir örnek olmadan yaratıp ve îcâd eden; “O, göklerin ve yerin eşsiz-örneksiz yaratıcısıdır; bir şeyin olmasını dilediğinde ona ‘ol’ der, hemen oluverir.”(Bakara: 2/117).

1.2.8.İnşâ

Nesnelerin ilkin yaratılmasını ifade eden bir kelâmî terimdir. *Enşe’e* doğarak meydana gelmek, zuhur edip meydana gelmek, büyütmek, bir şeyi inşâ ve ihdas etmek anlamındadır (Râgıb el-İsfahânî, 2007, II). Canlılık kazanma, büyümek, gelişmek, hayat bulmak anlamındaki *neş’/enşe’e* kökünden türer. İbn Manzûr bu kelimeyi yaratmaya başlamak şeklinde açıklar (İbn Manzûr, 1999). Yaratılmış, daha önceden var olan bir maddeden meydana getirme, kurma ve yaratmaya başlama gibi anlamları taşır (Ulutürk, 1987). Kur’an ayetlerinde genelde canlı varlıkların ve insanın yaratılması ile ilgili ayetlerde bu kelime yer almaktadır (En’âm: 6/33, 98). Mü’minûn suresi 14. Ayette ise yaratılan bir şeyin daha da geliştirilmesini ifade eder.

1.2.9.İhdâs

Bir nesneyi yokken sonradan yaratmak anlamına gelen ve kâinatın yaratılışını ifade eden kelâmî terimdir. Yokken var olmak, vuku bulmak, sonradan meydana gelmek anlamındaki hudûs *ha-de-se* kökünden türemiştir. Sonradan yaratma kelam ve felsefe üzerinde cereyan eden tartışmalardan dolayı çokça kullanılan ihdas kelimesi her şeyi yokken var etmek (İbn Manzûr, 1999, III), zaman içinde var etmek (Cürcânî, 1985) olarak açıklanır. Kur’an’da ve hadislerde hudûs kökünden türeyen ihdas kelimesi doğrudan yer almaz. Bunun yerine icâd etmek[8], yeniden meydana getirme, halk ve ca’l yer alır.

1.2.10.Tekvin

Allah’ın subûtî sıfatlarından biri olarak yoktan yaratmayı ifade eder. Kur’ân’da doğrudan tekvin kelimesi yer almaz ancak *kevn-kiyân* kökünden türeyen *kâne - tekûnu- kün* ve türevleri hemen her sayfada yer almaktadır. Var olmak, meydana gelmek, gerçeklik kazanmak manasında bir mastar olarak kullanılan kevn kavramı, vücûd, husûl, sübût ve istikrar kelimeleri ile de eş anlamlıdır. Allah’ın nesne ve olayları yoktan var etmesi manası verilir (İbn Manzûr, 1999, XV).

---

[8] İcâd: Örneksiz olarak yaratma ve kainatın yaratılışı için kullanılan bir terimdir.

Kevn kavramının zıddı olarak fesad kullanılır. Kâinattaki düzenin ilahi irade ile değiştirilmesi anlamına gelen *kevn* ve *fesad* ikilisi, İslam filozoflarınca ve kelâm âlimleri tarafından kullanılan bir ıstılahtır. Tekvin ise mevcut olmayanı o konumdan varlık alanına çıkarmak, oluşturmak, îcâd etmek gibi anlamlar için kullanılır (DİA, "Kevn", 2006, XXV).. "Allah bir şeyi yaratmak isteyince ona ol der ve o da hemen oluverir"(Yâsîn: 36/82) âyetinde olduğu gibi Allah'ın yaratma emri olan *kün* tecellisinin neticesinde varlık meydana gelmektedir (TİA, "Yaratma", 2020, XIII).

Mâtürîdî mezhebinde Allah'ın yaratıcılığını ifade eden bir sıfat olarak kullanılan tekvin, Eş'arîler' den ayrı bir yol izlediklerini gösterir (Kutlu, 2011). Allah'ın ilim, irade ve kudret sıfatından ayrı olarak tekvin sıfatı ile kâinatı yoktan var ettiği görüşünü savunur (Kutlu, 2011).[9] Özetleyecek olursak tekvin sıfatı, var olan her şeyin, yaratıcısının Allah olduğunu ifade eder. "Hiç yaratan yaratmayan gibi olur mu?" (Nahl: 16/17) ayeti ile Allah, kendi zatının yaratıcılığı ile övünür. Başka bir ayette de insanların ilah diye taptıkları varlıkların yaratmaya kadir olmadığını (Hac: 22/73) vurgulayarak yegâne yaratıcının kendi olduğunu insanlara bildirir. Tekvin sıfatı hem yoktan yaratmayı, hem de var olan bir maddeden yaratmayı kapsar. Yaratma ilim, irade, kudret ve tekvin sıfatlarının uyumu neticesinde meydana gelmektedir.[10] Esasen tekvin sıfatı yaratmanın son merhalesini teşkil etmektedir (TİA, "Tekvin", 2020, XIII).

---

9 "*Maturudi'ye göre tekvin: ilim kudret, irade, semi, basar gibi Allah'ın ezeli sıfatlarındandır. Allah yaratma sıfatlarıyla (tekvin) ezelde muttasıftır. Onun ezelden beri yaratıcı olması, yaratılanların ezeliliğini gerektirmez. Çünkü yaratmak ile yaratılan nesne farklı şeylerdir. Yaratılanlar Allah'ın yaratma sıfatı ile sonradan meydana getirilmişlerdir. Mâtürîdî' ye göre beşer idrakinin tekvinin mahiyetini kavramsı mümkün değildir. Bu konuda tek delil ve anlaşılabilecek şey her şeyin ol (kün) emriyle olmasıdır*."(Kutlu, 2011)

10 Eş'arî, ilim irade ve kudret bir araya geldiğinde yaratma meydana geleceği için ayrıca bir tekvin sıfatına gerek kalmadığını savunur. Çünkü Mu'tezile ve Eş'arî kelamına göre tekvin ile mükevven aynı zaman içinde bulunur. Mükevven hadis olduğunda tekvinde hadis olur. Bu sebeple zat-ı ilahiyyeye nispet edilmesi caiz değildir. Mâtürîdîlere göre ise tekvin ile mükevven birbirinden ayrı şeyler olup birincisi kadimi ikincisi hadistir. Burada aslında sadece lafzi bir ihtilaf vardır (Topaloğlu, Çelebi, 2010).

1.2.11.Tasvir

Tasvir[11], bir nesneye suret vermek ve suretli kılmak, bir şeyin suretini resim etmek, bir şeyi bir tarafa doğru eğimlemek, onu kesmek, bir şeye yönelmek anlamında kullanılan s-v-r kökünden türemiştir (Fîrûzâbâdî, 2013). Musavvir ise mevcudatın hepsini Yüce Allah tasvir eder anlamındadır. Allah her şeye bir düzen vermiş, her bir nesneyi eşyayı, kendine öz surette yaratmıştır. Bu farklı suretler birbirlerinden ayrılmalarını sağlar. İbn Seyyid der ki: "Suret, yani şekil ve özellik yalnızca cisme yöneliktir. Râgıb el-İsfahânî (ö. 5/11. yüzyılın ilk çeyreği), sureti "hacimli varlıkların (a'yân) şekillendiği ve başkalarından ayrılıp özellik kazandığı şey diye tanımlar. Ayrıca ona göre suret, duyular ve akılla algılanan şey şeklinde iki kısma ayrılmaktadır diyerek onda gözle görünme şartı aramaz (DİA, "Musavvir", 2006, XXXI).

Tasvir kavramı Kur'ân'da beş âyette Allah için kullanılır (Âli-İmrân: 3/6). Bu âyetler genelde Allah'ın insanı tasvir etmede ki yaratma gücünden hareketle varlığını ve özellikle birliğini vurgulamaktadır (Fûad Abdulbâkî, 2007). Musavviri lafz-i celâli, hem İbn Mâce hem de Tirmizî' nin Esmâ-i Hüsnâ listesinde yer almaktadır (Tirmizî, "Deavât", 82).

Eş'arî (ö. 42/662), müsavviri maddi bakımdan şekil veren şeklinde yorumlarken Mâtürîdî (ö. 333/944) bu kavramın insandaki hem maddi hem de psikolojik yönüne işaret etmektedir. Hatta o daha geniş bir bakış açısı ile Cenâb-ı Hakk'ın birbirlerini tanıyıp ayırt etmeleri için insanları farklı[12] fizyonomilere sahip kıldığını vurgular ve hepsinin ayrı ayrı güzellik taşıdığını ifade eder.

Abdülkerim el-Küşeyrî (ö.465/1072), Kur' ân'da geçen tasvir kavramlarının insana yönelik olduğunu, Cenâb-ı Hakk'ın suret güzelliğini sadece beşeri varlıklara mahsus izafeler olduğunu söyler. Tîn suresinde geçen ayette de insanın en güzel şekilde yaratılmasına Allah'ın yemin etmesinin bu düşünceyi desteklediğini belirtir

---

[11] Yaratma kavramı çerçevesine giren bu mânaların ilki *hâlik* kelimesine ait olup sözü edilen eylemin konusunu oluşturan şeyin (mahlûk) var olma zamanını ve alabileceği sayısız şekillerden birini planlayıp belirleme (takdir) biçiminde tecelli eder. Bâri' "yarattığı şeye maddî açıdan şekil verip hacim kazandıran" mânasına gelir. Yaratmanın nihaî kademesini teşkil eden musavvir ise mahlûkun fizikî ve ruhî portresini belirleyip "halk eylemini sona erdiren" anlamını ifade eder.

[12] Farklılıktan maksat birbirlerini tanıyıp ayırt edebilmeleridir.

(Küşeyrî, 1968). "Size bir şekil verdi ve suret ve görünüşünüzü güzelleştirdi" (Teğâbûn: 64/3) ayeti ve benzerleri insanın eşsiz şekil ve sûrette yaratıldığını ifade eder. Kısaca, musavviri insanın hem bedenî hem de akıl ruh kişilik gibi manevî vasıfları verir şeklinde anlayabiliriz (TİA, "Yaratma", 2020, VIII).

Musavvir kelimesi hadislerde de yer almaktadır. Hz. Peygamber (s.a.v.) seccadedeyken şu şekilde dua ederdi: "Allah'ım senin rızan için secdeye kapandım, sana iman edip bütün varlığımla teslim oldum. Benim yüzüm, kendisini ilkin yaratan, sonra insana has şekle büründüren, işitme ve görme organlarıyla donatan Yüce varlığa secde etmektedir. Yaratıp düzenleyenlerin en güzeli olan Allah'ın kudret ve sanatı pek yücedir" (Tirmizî, "Deavât", 83). Tasvir daima insan için kullanılmış, musavvir ise insanın eşsiz suret ve şekilde yaratılmasına işaret etmektedir. Yüce Allah, yarattığı her bir özelliğe bambaşka güzellikler de verendir. Yukarıda görüldüğü gibi musavvir ismi Allah'ın yaratmasının belli bir yönünü ifade eder. Bununla beraber yüce Allah'ın yaratıcılığını ifade eden diğer kelimelerle de yakın anlam taşır.

1.2.12.İhtirâ'

Örneği ve benzeri olmaksızın yaratma (İbn Manzûr, 1999, II) anlamındadır. Yarmak, yırtmak, parçalamak anlamındaki har' kökünden türemiştir. Kelam ve felsefede de yaratmak yeni bir şey ortaya koymak ve inşâ etmek anlamında kullanılmaktadır.

1.2.13.İhrâc

Çıkmak anlamında ki h-r-c kökünden türemiştir. Kur'an'da Allah'ın fiilleri hakkında geçer. Bir âyette anne karnından çıkartmak suretiyle yaratmayı ifade için bu kelime kullanılır (Nahl: 16/78). Tahric genelde isim ve sıfatlar için kullanılan bir terimdir (Yüksel, 2013). "Yeşil bitkileri çıkartan, sonra onları kapkara bitki kalıntısı haline getiren (rabbinin adını) an..." (Âlâ: 87/4). Yani bu kelime için bitkilerin çıkarılması ve insanın anne karnından çıkarılması şeklindeki yaratmayı ifade eder diyebiliriz (Ulutürk, 1987).

Yoktan yaratma için *îcâd, ibda', ihtira'* ve tekvin kelimeleri kullanılır. Yerlerin ve göklerin yaratılışı ile ilgili ayetlerde *halk, fatr, bed'* kelimeleri geçer. Bu ayetler yalın olarak harficersiz kullanılır (Yücedoğru, 2006). Ehl-i sünnet âlimlerine

göre halk etmek icâd ve inşadan ibarettir. Âlimler Allah'tan başka yaratıcı olmadığı konusunda görüş birliğindedir.

İKİNCİ BÖLÜM

KÜMÛN-ZUHÛR

2.1. Kümûn-Zuhûr Kavramlarının Genel Çerçevesi

Kelâm âlimleri yaratılış üzerine kendilerine mahsus birçok görüş beyan etmişlerdir. Farklı ve özgün olan bu görüşlerin en belirgin olanlarını bu çalışmamızda ele alma gayretine girdik. Yaratılışla ilgili görüşlerden birisi de "kümûn"dur. Sözlüklerde kümûn, k-m-n fiilinden türemiş olup; gizlenmek, gizli saklı olmak (İbn Manzûr, 1999, XII), sırlanmak, korunaklı bir yerde barınmak anlamındadır (Zemahşerî, 1997, 2). Bir cismin diğer bir cisimde veya bir arazın bir cisimde bilkuvve (potansiyel) olarak var olmasını ifade eden bir nazariyedir. Onun zıddı olan gizli bir şeyin açığa çıkması anlamındaki zuhûr ise bir şeyin gizlendiği yerden ortaya çıkması, gizliliğin son bulması anlamı taşımaktadır (İbn Manzûr, 1999, XII). Cisimde bilkuvve bulunan bir şeyin açığa çıkışı bilfiil var olmasıdır (Topaloğlu ve Çelebi, 2010). Kümûn kelimesini ilk defa kullanan Ebû Nuvâs (ö.198/813) olsa da bu nazariyeyi ilk olarak ortaya atan Câbir b. Hayyân'dır(ö. 200/815). Ancak kelâm ilminde sistemli bir fikir olarak yer almasını İbrâhîm en-Nazzâm (ö. 231/845) sağlamıştır. O, bu kelimeyi kendisi bir mana yükleyerek sistemleştiren kişidir. Kozmoloji anlayışının temelini oluşturan görüşlerini sard ederken kümûn nazariyesini izah etme yoluna gitmiştir(Ebû Rîde vd, 2001).

Kümûn'un mâhiyetini tam olarak şöyle açıklamak mümkündür: Kâinatın içinde bulunan türlerin; ilk yaratılan varlığın ve sonradan ortaya çıkacak olan bütün varlıkların kendilerinin ve türlerinin kendi bünyelerinde gizli bir şekilde (bilkuvve) bulunmasıdır. Bu nedenle kümûn terimi kozmolojinin ilk yaratılış başlığı altında ele alınır. Bu görüş bize yaratılışın bir anda vukû bulup tamamlanması şeklinde meydana geldiği fikrine ulaştırır (Ebû Rîde vd, 2001). Bir başka tanıma göre kümûn: "bir cismin diğer bir cisimde veya maddeye ait bir özelliğin (araz) cisimde bilkuvve var olması, kâinatın ve türlerin nüvesi ve ibtidai şekli olarak yaratılan ilk varlığın kendisinden sonra çıkacak olan bütün varlık türlerini ve nesilleri kendinde gizli (bilkuvve) olarak bulundurmasıdır (Koloğlu, 2008). Kümûn Teorisi'ne göre yaratma

bir defaya mahsus bir şeydir. Varlıkların hareket ve sükûnunu sağlayan özellikler bu yaratılışta nesnelerin bünyesine gizlenmiştir. Mesela gıdalardaki beslenme özelliği gıdaların içine gizlenmiştir ve yeme esnasında zuhur eder (Topaloğlu ve Çelebi, 2010). Atomculuğu benimseyen kelâmcıların birçoğu cisimlerin bir kısmının bir kısmında gizli olduğunu kabul etmişlerdir. Bu çoğunluğun kabul etmesi, bizi gizliliğin mahiyetine götürür. Klasik kaynaklardaki verilere baktığımızda karşımıza "Kapsamlı Kümûn Teorisi" ve "Sınırlı Kümûn Teorisi" çıkar (Koloğlu, 2008). Kapsamlı Kümûn Teorisi varlıkların tamamını bir defada değil sadece bir kısmının varlığın birbirine zıt unsurlardan müteşekkil olduğunu, bu unsurların birbirlerine zıt olmalarına rağmen tek bir cisimde bulunabileceklerini öngörmektedir. Sınırlı Kümûn Teorisi, insan fiili neticesinde ortaya çıkar ve açığa çıkan şeyler insan fiilinin müdahalesinden öncede orada vardırlar. Yani zeytinde ve susamda yağın ortaya çıkması için insanın onu sıkması odunda ateşin meydana gelmesi için insanın sürtünme yoluyla ateş çıkarması gerekir. Nazzâm'ın Kapsamlı Kümûn Teorisini benimsediğini Eş'arî'nin aktardıklarından anlayabiliriz. İlk dönem müellifleri ve mütekaddimûn kelâmcılarının neredeyse hepsinin kabul ettiği ise Sınırlı Kümûn Teorisidir.

Klasik kelâm kaynaklarında hem Ehl-i Sünnet hem de Mu'tezilî âlimler bu konuya eserlerinde yer vermişler ve açıklamışlardır. Eş'arî "*Nazzâm Allah cisimleri bir defada yaratmıştır görüşünü savunur.*'' demekle yetinirken Râvendî (ö. 301/913), Bağdâdî (ö. 429/1037) ve Şehristânî (ö.548/1153) konuyu izah ederken benzer ifadeler kullanmıştır. Abdulkâhir Bağdâdî şunları nakleder: *"Nazzâm'ın saçmalıklarından on dördüncüsü ise, Yüce Allah, insanları, canlıları, hayvan çeşitlerini, bitki türlerini, madenlerin cevherlerinin bütün türlerini tek bir zaman diliminde (fi vaktin vahidin) yaratmıştır. Hz. Âdem'in (as) yaratılışı çocukların yaratılışından önce değildir. Aynı şekilde annenlerin yaratılışı da evlatların yaratılışından önce değildir. Varlıkların bazılarını bazılarının içine gizlemiştir. Öncelik ve sonralık ise onların bir mekânda ortaya çıkması iledir*" (Bağdâdî, 1973; Şehristânî, 1993). Ebü'l-Hüseyn el-Hayyât (ö.300/913), Râvendî'nin aktarımı ile Nazzâm'ın şu görüşe sahip olduğunu bize aktarır: "*Allah insanları ve hayvanları bitki ve cansız varlıkları bir vakitte yaratmıştır. Âdem'in yaratılması çocuklarından; annelerinin yaratılması evlatlarından önce değildir. Allah bazı şeyleri bazı şeyler*

içine gizlemiştir. Önce ve sonra gelme, yaratılış ve icâdt cihetiyle değil sadece onların yerlerinden açığa çıkmaları ile meydana gelir. Yaratmada bir şey arttırma veya eksiltme Allah' ın kudretinde mümkün değildir. Yani Allah daha önce neleri yaratmayı tasarlamışsa sadece onları yaratır" (Macit, 2018*)*. Hayyât bunları aktardıktan sonra Nazzâm'ı savunmaya geçerek bu ifadelerin yalan olduğunu söyler. Allah dünyanın benzerini ve bu benzerin benzerini sonsuza kadar değil bir sınıra kadar yaratır. Allah dünyayı toptan yaratmıştır.

Râvendî şu iddiayı da ona atfeder: "Allah dünyayı ve içindekileri her zaman yok etmeksizin ve iade etmeksizin yaratır". Hâlbuki bunu Câhız'dan başkası nakletmemiş ve onun talebeleri de bu görüşü isabetli bulmamıştır (Macit, 2018). Hayyât da Allah dünyayı bir anda toptan yarattı görüşünün Nazzâm'a ait olduğunu bize aktarır. Eş'arî ve Hayyât'ın görüşlerini itibar etmenin daha doğru olduğu ve Bağdâdî, Şehristânî ve Râvendî'nin ortak bir görüş beyan etmelerinin kuşku uyandırıcı olduğu ortadadır. Çünkü bu üç isim diğer birçok mütekaddimûn müellifi gibi Nazzâm'ın ilhad yolunda olduğunu düşünmektedirler. Nakillerini de bu çerçevede değerlendirmek elzemdir.[13]

2.2. İbrahin en-Nazzâm'ın Kozmoloji Anlayışı ve Kümûn-Zuhûr Nazariyesi

Mu'tezile kelamcısı Nazzâm, yoktan yaratmayı atomculuk ile değil "kümûn teorisi" ile izah eder. Bu nedenle kümûn, atomculuğun alternatifi olarak açıklanabilir (Bulğen, 2017). Bu nazariyeyi anlamak için öncelikle Nazzâm' ın cevher, araz ve cisme dair görüşlerine bir göz atmak gerektiği kanaatindeyiz. İbrâhîm en-Nazzâm' a göre cismin uzunluğu, eni ve derinliği olmakla birlikte cüzleri de sınırsızdır. Her yarıma ait bir yarım, her cüze ait bir cüz vardır. Cevherler ise zıt cinslerdir. Yeşil, sarı, kırmızı, sıcaklık, soğukluk, tatlılık, ekşilik, kuruluk, şekil ve ruhlardır. Bütün hayvanlarda tek cinstir (Eş'arî, 1950). Nazzâm' a göre hareketlerin tamamı da bir cinstir. Ayrıca o "uzunluk uzun olan, derinlik derin olandır; renkler, kokular, tatlar, sesler, elemler, sıcaklık, soğukluk, yaşlılık, kuruluk, birer latif cisimdir" diyerek bunların araz olmadığını söyler. Zira ona göre tek bir araz vardır ki o da harekettir.

---

[13] Mesela Râvendî bir Mu'tezilî mensubu iken meclisten kovulmuş ve çoğu zaman onların görüşlerini çarpıtarak aktarmıştır.

Sükûn ise bir yaslanma çeşididir. Kelâmcıların araz olarak kabul ettiği diğer nitelikler latif birer cisimlerdir. Hareket arazında bekâ caiz değildir (Eş'arî, 1950). Burada onun hareket dışında başka bir araz kabul etmediği için aslında sistematik olarak ele alındığında meselenin temelinde farklılık arz etmektedir.

Kümûn ile ilgili ona ait nakiller şunu der: *"Nazzâm'a göre Allah varlıkların tamamını şu anda bulundukları hâl üzere madenler, bitkiler, hayvanlar ve insanlar olmak üzere bir defada yaratmıştır. Âdem'in yaratılması evlatlarının yaratılmasından önce olmamış, bununla birlikte Yüce Allah yarattıklarının bir kısmını bir kısmına gizlemiştir (ekmene). Zaman bakımından öncelik ve sonralık, varlık (vücûd) ve yaratmada (hudûs) değil, gizlenen yerden ortaya çıkma (zuhûr) konusundadır*"(Şehristânî, 1993). Nazzâm aslında Allah dünyayı bir anda yaratmıştır sözüyle onun tüm peygamberlerde sâdır olan mucizeleri resullerinin eliyle ortaya çıkardığı vakitte yarattığını söylemek istemiştir (Hayyât, 1957).

Onun atomculuğu reddetmesi ve sonlu gibi görünen varlıkların sonsuza kadar bölünmesi, cisimlerin bir defada yaratılması, cisimlerin cisimler içinde gizli olması, cisimlerin sonlu boyutlara sahip olması ancak ve ancak tedahül ile açıklanabilir. Nazzâm'ın kümûn teorisini anlamanın yolu "iki ya da daha fazla cevherin aynı anda tek bir yerde ya da hayyizde bulunması" olarak tanımlanan *tedahül* anlayışından geçer. Nazzâm'ın tedahül anlayışına göre iki cevher bir arada bulunabilir. Atomcu kelâmcılar ise bunun mümkün olmadığı görüşündedirler. Onlara göre cevherlerin birbirine tedahülü mümkün olmadığı gibi, kesîf cisimlerinde tedahülü mümkün değildir (İbn Fûrek, 1987). Mesele ile ilgili şöyle bir yorum yapılmaktadır : "*Nazzâm'ın tedahül görüşünü savunması arazların mütemekkin cisimler olduğunu iddia etmesi hareketi açıklamak için Tafra Teorisini geliştirmesi Kapsamlı Kümûn Teorisine ve bilfiil sonsuz parçalardan oluşma fikrine imkân sağlar (Bulğen, 2017).*" Cevher-araz düalizmini benimseyen kelamcılara göre arazlar yer kaplamazlar bu nedenle de bir cevherde birbirine zıt arazların bulunmasında bir sakınca olmadığı gibi bu durum tedahüle de yol açmaz (Bâkıllânî, 1957). Nesefî'ye (ö. 508/1115) göre tedahül düşüncesi şu problemleri de beraberinde getirmektedir: *"Bir arazın bir arazla kaim kalması muhaldir. Zira bu ikincinin birinciyle üçüncünün de ikincisi ile dördüncünün de üçüncüsü ile var olabileceği yönünde bir teselsüle götürürdü. Yine aynı şekilde kendi zatı ile bağımsız olmayan ve yerleşeceği bir mahalden müstağni*

olarak kendi kendisine var olması düşünülemeyen bir şeyin başkasını taşıması da imkânsızdır. Arazların ispatına dair getirdiğimiz her delil kümûn ve zuhûrun zât'a zâid iki mana olduğuna delalet etmektedir. Arazların bütün cinslerinin bekâsı imkânsızdır. Bekâsı düşünülemeyen bir şeyin kıdemini iddia etmekte muhaldir (Atay, Düzgün, 2004).

Cüveynî'de (ö. 478/1085) arazları taşıyan bir mahalden cevher şayet kabul edilmezse teselsül meydana geleceğini bununla beraber hareket, sıcaklık, renk gibi arazların kendi başlarına kâim olmaları imkânsız olduğunu söylemiştir. Ona göre kümûn- zuhûrda arazların varlığı geçici değil devamlılığı ifade eder ki bu da baki olması düşünülemeyen arazlar için imkânsızdır (Cüveynî, 1963). Bir cisimde birçok arazın gizli bulunması hangi arazın ne zaman ne şekilde meydana geleceği sorusunu akıllara getirmektedir. Cisimler kendi başlarına iken dengededirler. Dışarıdan gelen herhangi bir müdahale bu dengeyi bozmaktadır. Odunun yanması örneğini ele alalım: İçerisinde yanma niteliği gizli olan odun yanmaya kendi kendine başlamaz. Onda gizli olan ateş, dışarıdan gelen ateş ile birleşir, güçlenir ve yanma meydana gelir. Yanma tamamlanınca denge bozulur. Odun da dağılmaya kül olmaya döner. Odunda aynı zamanda soğukluk da vardır. Bu soğuklukta toprak ve hava tarafından çekilmektedir. Odun tamamen yanarak küle dönebileceği gibi yanma eylemi bir müddetle sonlandırılarak içerisinde ateş gizli kalmaya devam edebilir işte kömür böyle üretilir (Câhız, 1965). Tüm bu izahlardan anlıyoruz ki Nazzâm'ın hareket dışındaki arazları cisim olarak görmesi bu arazların kâmin bir şekilde var oluşunun tedahül ile mümkün olduğunu gösterir. Çıplak gözle algılanması mümkün olmayan bu iç içe geçme gizlenme cisimlerin diğer cisimlerle birleşmesi suretiyledir.

Evrenin ilk yaratıldığında bu şekilde nesnelerin nesneler içinde kâmin olması ise zamanı vakti geldiğinde zuhur edecek olması ile açıklanabilir. Her şeyin her şeyde gizli olması demek aslında bir cisimde o cismi o cisim yapan temel belirgin özelliklerin olmaması demektir. Cüveynî'nin bu konuya izahı şöyledir: Nazzâm'ın arazları cisim olarak kabul etmesi, cisimler ve cevherlerin sürekli yeniden yaratılması (teceddüt) görüşünü benimsemeye sürüklemiştir. Kelâmcılar teceddüdü sadece arazlar için kabul ederken Nazzâm cevher ve cisimler içinde geçerli olan bir teceddüt düşüncesi benimsemektedir (Cüveynî, 1965). Nazzâm bu görüşüyle bir mekânda iki cismin oluşunu mümkün görmeyip de bir mekânda iki arazın varlığını mümkün

gören Ebu’l-Huzeyl (ö. 235/849) ile ters düşer. Yine o arazlar ve cisimler arasında girişimi kabul etmeyen Dırâr b. Amr (ö. 200/815) ile de ters düşer. Zira Dırâr cisimlerin çok latif bir şekilde yan yana toplanmakla birleştikleri kanaatindedir (Ebu Rîde, 2001). Tarafların cisimlere ve arazlara yönelik yaklaşımları temelde farklı olduğu için kümûn ve zuhûru anlama noktasında ihtilafa düşmüşlerdir.

Nazzâm’ın cisimlerdeki arazlar yok olmaz gizlenir şeklindeki görüşü onun nedenselliği temellendirme gayreti olarak da yorumlanmıştır. Onda nesnelerin görünmeyen taraflarına yönelik bir çağrı vardır. Kümûn ona kozmoloji görüşünü temellendirme imkânı vermiştir.

Nazzâm, gizli bulunma ile ilgili “ *muhtenik*” ifadesini kullanır. Muhtenik; kümûn kelimesinin ismi faili olan kâmin (gizlenmek) ile yakın anlamlıdır. Muhtenik kâminden farklı olarak *başka bir şeyin içinde varlığı ile bilfiil hapsolmuş ve gizlenmiş şeye* denir. Kâmin ise bilkuvve olarak gizliliği ifade eder (Câhız, 1965). Nazzâm’ın kümûn-zuhûr düşüncesini Aristocu kuvve fiil düşüncesine benzetilmiştir. Buna rağmen İslam filozofları tarafından eleştirilere neden olmuştur. Zira İbn Sînâ’ ya (ö. 428/1037) göre *heyûlâ* ve *sûret* üzerindeki değişim kümûn-zuhûr ile değil cevher ve arazlardaki değişim ile gerçekleşmektedir (istihâle). Ona göre ne maddeye dışarıdan bir özellik gelir ne de maddenin içerisinde gizli bulunan bir cisim veya niteliktir (İbn Sînâ, 1985). Nazzâm’ın bu temel bakış açısındaki farklılık onun kapsamlı kümûn teorisini benimsemedeki gayesini de açıkça önümüze sermektedir (Bulğen, 2017).

2.3. Kümûn ve Zuhûr Nazariyesi’nin Temel Dayanakları

Ebû Muhammed el-Kāsım er-Ressî (ö. 246/860) “Kitâbü'r-Red ʿale'z-zındîḳ el-laʿîn İbni'l-Muḳaffaʿ” adlı eserinde bu mesele ile ilgili oldukça detaylı izahlar yaparken dikkat çekici olan husus aslında kümûn ifadesini Anaksagoras (ö. MÖ.500) ile ilişkilendirmesidir. Onun aktarımlarından hareketle Araplar arasında kümûn görüşünün bahsini ilk gündeme getiren kişinin Anaksagoras olduğu anlaşılmaktadır. Onun Berlin Devlet Kütüphanesi’ nde bir başka yazma eserinin bulunduğunu ve bu eserde mülhitlerle meydana gelen tartışmaların varlığından bahsedilir. Bu eserde kümûn görüşünün heyûlâ ve sûret ile ilişkili olduğu dikkati celbeder. Bağdadi’ ye göre Dehriyye’ den maksat Anaksogoras’ tır (Ebu Rîde, 2001).

Cürcânî (ö. 816/1413) onun bu görüşünü felsefecilerden aldığını iddia etti. Hayyât, Nazzâm'ı Allah'ın Hz. Âdem'in (as) sırtından onun zürriyetini zerre suretinde çıkardığını ayet ve hadislere dayandırdığını aktarır. *"Hani Rabbin, âdemoğullarının bellerinden soylarını çıkarmış ve onları kendilerine karşı şahit tutmuştu. 'Ben sizin Rabbiniz değil miyim?' diye sorunca, onlar 'Evet, Rabbimizsin, buna şahitlik ederiz.' dediler. O sizi böylece şahit tuttu ki, kıyamet gününde 'Biz bundan habersizdik.' demeyesiniz*"(Âraf: 7/ 172). İbn Abbas'dan (ö. 68/687) mevkûf olarak nakledilen hadise göre *"Allah, Âdemi yarattı, sonra onun belinden zürriyetini zerreler halinde çıkardı, onlarla konuştu, sonra onları beline iade etti. Onlardan hiçbir fert kalmamak üzere -herkes- konuştu ve (ben sizin Rabbiniz değil miyim? Sorusuna karşılık) 'Benim Rabbim Allah'tır.' dedi."* (Taberî, 1995) Ayrıca İslam geleneğinde temel kaynaklarda geçen "Bezm-i Elest" mefkûresi Nazzâm'ı bu düşünceye çekmiş olabilir (İmam Mâlik, Muvattâ, Kader, 2). Ona göre bu veriler insanlığın çekirdeği Hz. Âdem'de kâmin olduğuna delalet etmektedir. Kur'ân'da bu ve benzeri âyetler insanın nutfeden gelişimine, bu gelişim safhalarına detaylıca yer verilmektedir. Aslında Kümûn- Zuhûr Teorisi için Nazzâm'ın başka görüşlerden etkilenmesine gerek yoktur. İlhamı İslamî kaynaklardan almış olması kuvvetle muhtemeldir.

Mesele ile ilgili dikkat çeken durum öncelik sonralık bağlamında ruhların bedenler yaratılmadan önce var olup olmadığı sorunsalıdır. Ayrıca bütün ruhlar tek bir anda birlikte mi yaratılmıştır? İbn Kayyim el-Cevziyye (ö. 751/1350), meseleye şöyle ışık tutar; İbn Hazm (ö. 456/1064) ve beraberindeki bir grup "*Ant olsun sizi yarattık; sonra size şekil verdik; sonra da meleklere, "Âdem'e secde edin" diye emrettik. İblîs' in dışındakiler secde ettiler. O secde edenler arasında yer almadı.*" (Âraf: 7/11) ayetlerinden hareketle Allah' ın ruhları bir anda toplu olarak yarattığını ve insanlığı Hz. Âdem'de cevher olarak gizlendiğini savunmaktadır. İbn Kayyim el-Cevziyye, Ebû İshak'ın (ö. 534/1139)şu görüşünü de aktarır: Allah Teâlâ'nın insanı yarattığı cevherlerde anlayış ve akıl etme yeteneğini yaratması mümkündür. Kur'ân' da geçen karıncanın konuşması[14] buna delil olan örneklerdendir (Ebu Rîde, 2001).

---

14 Nihayet Karınca vadisine geldiklerinde, bir karınca şöyle dedi: "Ey karıncalar! Yuvalarınıza girin; aman, Süleyman ve ordusu farkına varmadan sizi ezmesin!" (Neml: 27/18).

İbnü'r- Râvendî ona sağlam olmayan birçok ithamda bulunmuştur. Daha sonra müteahhirûn kelamcıları ise kavramları filozoflar bağlamında ele alması ile kümûnun Nazzâm' ın ortaya attığı orijinal şeklinden bir hayli uzaklaştığı görülmektedir (Ebu Rîde, 2001).

2.4. Örnekler ile Kümûn ve Zuhûr Nazariyesi

Biz bu konuda en doğru kaynağın Câhız'ın (ö. 255/869) Kitab'ül -Hayevân adlı eserin olduğu kanaatindeyiz. Câhız ise meseleyi bize şu şekilde anlatmaktadır: Nazzâm, ateş, duman, su ve kül olmak üzere kendi bünyesinde dört prensip olan odunda, ateşin gizli olduğunu savunur. Bu dört ana unsurun tamamı odunun bünyesinde mürekkep bir hâldedir. Ateşi sıcaklık ve ışık; suyu, tat, koku ve ıslaklık, dumanı tat koku ve renk oluşturmaktadır.[15] Ona göre yerde ışık diye bir şeyin varlığından söz edilemez. Ancak sıcaklık olursa ve aşağı dünyaya soğuk olan su ve toprak hâkim olursa bu ikisinin katmanlarında gizli ona zayıf bir sıcaklık meydana gelir (Câhız, 1969) Nazzâm odunda gizli olan ateşin ortaya çıkışını şöyle anlatır: "Elbise, odun ve pamuğun yanması dışarıdan gelen bir ateşten meydana gelmez. Aksine bu o nesnelerde gizli kalmış olan ateşin ortaya çıkması ile ilgilidir. Odunun kendisinde yakıcılık özelliğine tezat bir etken güç olmadığı için ateş henüz yanma eyleminde değildir. Oduna dışarıdan gelen bir ateşle odunda gizli olan ateş temas ettiği zaman bu ikisi birbiri ile yardımlaşır ve onlara tezat olan yanmama engelini yok etmeye güçleri yeter. Bu şekilde ateş yanar, odun da kurur ve yanar. Aynı şekilde güneşte nesnelerde gizli bir şekilde var olan yanma özelliği ile onları yakar. Hamamdaki insanın terlemesi, gizli kalan hararetin dışarıdan yabancı bir hararetin ona bağ kurması ile ilgilidir (Câhız, 1969).

Odunun yanma durumu söndüğünde ne olur sorusuna ise şöyle cevap verir: Meydana gelen sıcaklık engelinin ortadan kalkmasından sonra sıcaklık bu kez yerde gizli olarak bulunur. Kandildeki yağın yanmasının da, önceden gizli bulunan dumanın yanma eylemi neticesinde yanan ateş miktarınca eksilmesinin de nedeni bu dumandır. Tüm bu gizli unsurlar ortaya çıkınca yağda tükenmiş olur. Hatta yılandaki gizli zehir yılanı öldürmez. Ama o zehir, zehri taşımayan bir canlı ile karşılaşınca

---

15 Tam bu noktada Nazzâm Anaksagoras' tan ayrılmaktadır. Çünkü ona göre bitkilerde bütün eşya mevcuttur. Oysa Nazzâm bazı eşyaların bazılarında gizli olduğunu söyler.

onu öldürür. Bu zehri taşıyanların zehir ile bedenleşmesi neticesinde zarar verir. Olay şöyle gerçekleşir; yılanın zehri zıtları kabul etmeyen dengede tutan bedenlere girince gizli bulunan (dengede tutulan) zehirle yardımlaşır ve bu zehri kontrol mekanizmasını alt üst etmeye sevk eder. Denge hâli bozulur ve yılan tarafından zehre maruz kalan beden telef olur (Câhız, 1969). Eşyada gizli olan varlıkların tek bir cisimle ilişkilendirilmesi doğru olmaz. Bazı odun ve taş türlerinde ateşin varlığı daha çoktur ya da gücü daha zayıf olabilir. Gizli bulunan her şeyin mutlaka bir çıkışı veya çıkış yolu vardır ki buna da zuhûr denir (Câhız, 1969). Ateş sürtünme yolu ile ortaya çıkar, yağ sıkma ile diğer gizli unsurlarda mutlaka kendilerine bir çıkış yolu bulurlar.

Tutuşturmakta olduğunuz ateşi düşündünüz mü? Onun ağacını siz mi yarattınız yoksa yaratan biz miyiz? (Vâkıâ: 56/71-72) âyeti ile Nazzâm fikrini Kur'ân'a dayandırmaktadır. Burada geçen "ateşin ağacı" ifadesine dikkati çeker. Normal şartlarda ateş ile suyun birleşmesi imkânsızdır. Lakin "*Yemyeşil ağaçtan sizin için ateş çıkaran O'dur; işte ondan yakıp durmaktasınız"* (Yâsîn: 36/80) ayeti yaş ağaçtan bahseder. Şayet Allah başlangıçta yaratmış olsaydı kuru ağacın yeşermesi ile harap olması durumları eşit olurdu. Yaşlılığa delil olan yeşerme halinde bu ayetin zikredilmesi anlamsız olurdu (Câhız, 1969). O aktarılan bu örneklere ne taşta nede odunda ateş olmadığını ateşin en çok odunun oduna sürtünmesi sonucu aralarındaki havanın tutuşması ile olduğunu söyleyip itiraz edenlere durumu şöyle anlatır: Ateş çıkarken dumanda çıkar. Odun yakıldığı sırada suda çıkar en son kül meydana gelir yani tüm bunlar ateşin odundan çıkma esnasında ve çıktıktan sonra meydana gelen şeylerdir. Kimileri de çıkan ateşin odundan daha büyük olduğunu o nedenle de onda kendinden bir küçüklüğün gizli kalmayacağı yönünde itiraz ettiler. Duman içinde aynı şey geçerlidir çünkü çıkan duman da onlardan daha büyüktür. Odunun büyüklüğünün ateşin ve dumanın büyüklüğü kadar olması mümkün değildir. O nedenle makul bir savunma olmaz (Câhız, 1969).

Câhız başka bir itirazı da şöyle aktarır. Eğer odunda gizli bir şekilde ateş, sıcaklık varsa oduna dokunan kişinin kora dokunması gibi yanması gerekmez mi? Eğer başka engel olsaydı o zaman da soğukluk olurdu çünkü bu sıcaklığa zıt bir şeydir. Oduna dokunan kişiye soğukluğun kısımlarının sıcaklığın kısımlarına göre hissedilmeyecek derecedeyse neden külde soğukluk yok ve dokunan kişi yanıyor. Nazzâm bu soruya genelden özele giderek şu şekilde cevap verir: Aşağı âleme

(yeryüzüne) su ve toprak hâkimdirler ve soğukturlar. İkisinin de derinliklerinde ve bazı tabakalarında kontrol altında tutulmuş engellenmiş zuhûru gizli olan sıcaklık mevcuttur. Odundaki soğukluk çok hızlı bir şekilde tafra yolu ile yer soğukluğuna yönelir. Odunun soğukluğunun suyun soğukluğuna göre yeri ışığın güneş ışığına göre olan durumu gibidir(Câhız, 1969) . Eserde anlatılana göre Nazzâm odunu eline alıp kırar ve insanlara ateşin nerede olduğunu sorar. Ateş görülmemektedir. Çünkü gizli halde bulunan şeyler (kümûn) kendilerine has bir çıkış (zuhûr) şekline sahiptirler. Ateş sürtünme, yağ ezme (dövme) ile çıkar. Nasıl ki sanabur ağacını kesmek ya da yontmak sureti ile ondan katran çıkması mümkün değilse (onun etrafına ateş yakıp nemlenmesi ile ilaç çeşitlerinden birisi çıkarıyorsa odundan ateş çıkması da keserek değil sürtünme ile mümkün olur. Altın ve gümüş karışımı eşyayı da kırarak birbirinden ayırmayız. Sarraflar onun bir yolunu bilir ve kolay bir şekilde yapmaktadır (Câhız, 1969).

Zeytinde çekirdek, çörek otunda yağ, çakmak taşında ateş gizlidir. Eş'arî' de bu örnekleri nakletmektedir. Dırâr b. Amr 'üzümdeki suyu ve bu üç örneği verdikten sonra bu varlıklar ana varlığın bünyesinde birbiri ile karışmadan devamlılığını sürdürmektedir' der. O, ateşin taşta gizli olmadığını yanma eylemi ile ortaya çıktığını söylerken, el-İskâfî (ö. 240/854) ateşin taşta, odunda gizli olduğunu aktarır. İbn Hazm örnekleri şu şekilde çoğaltır; Ateşin taşta, hurmanın çekirdekte, insanın embriyoda, sıcaklığın ateşte, öz suyun (üsâre) üzümde, yağın zeytinde, kanın insanda, suyun preslenen bir şeyde gizliliği muhakkaktır. Bağdâdî ve Şehristânî Âdemoğullarının ve hayvanların ve bitkilerin birbirlerinde gizlilikleri vardır. Eş'arî *Mâkâlât'ında* mülhitlere göre var olan bir kümûn çeşidinden bahseder. Onlara göre renkler, tatlar, kokular yerde suda ve havada gizlidir. Hurma başka ürünlere ulaşıp o ürünlerin şekilleriyle bağlantısı neticesinde meydana gelir. Zaferân (safran) çiçeği nasıl ki topraktan yapılı su testisine ekilip sonra oradan nüveleniyorsa hurmada böyledir (Ebû Rîde, 2001). Bişr el-Mu'temer ateşin taşta gizli olduğunu da söyler. Eş'arî, kelamcıların birçoğunun bu görüşü kabul ettiğini kaydeder. Ancak Câhız kümûn teorisine sert eleştiriler yönelten muhalifleri "ashab'ul arazın" temsilcileri olarak anlatması dikkat çekicidir. Ayrıca atomcu âlem kelamını sistemleştiren Ebü'l Huzeyl belli derece de kümûnu kabul etmiştir. Öyleyse bu zıt gibi duran veriler bize

kümûnun geçmişte iki farklı algı içerisinde ele alındığını göstermektedir (Koloğlu, 2008).

Nazzâm'a göre ateş, ışık ve ısı birbirine girmiştir. Her ikisi de yükselir (yakıcılık ve sıcaklık). Ancak onlar dünyanın üstüne ulaştıklarında (atmosfere) biri diğerinin üzerine çıkar. Işık tek başına kalınca yükselir ve üzerine o nedenle çıkılamaz. Ateş, odun ve taşta saklıdır. Câhız bunu oldukça detaylı bir şekilde anlatmaktadır. Taşta odunda ateşi inkâr etmek yağın çörekotunda zeytinin çekirdeğinin zeytinde kanın insanda olduğunu inkâr etmiş olur. Hatta kanın gerekli şart anında yaratıldığını normal zamanlarda kan olmadığını söylemek gerekir. Bal örneği de burada dikkat çekicidir. Balın kendisinden bir tatlılığın olmadığı ancak tadıldığı zaman onda dilin tat alma sistemi ile birleştiği anda tatlılık ortaya çıkmaktadır (Ebu Rîde, 2001). Odundan kömür yapıldığını; odun kendisinde, kümûn hâlde bulunan yakıcılık özelliğinin hepsinin ortaya çıkmadığında ödün kömürü olduğu öne sürülen örneklerden birisidir. Ateşin tamamının çıkması durumunda ise geriye kalanın sadece kül olduğu anlatılır. Öyle ki külü bin yılda yakmaya çalışsan artık yakıcılık özelliği kalmadığı için tutuşmayacaktır. Nazzâm ateşin odunda çıkması hadisesi odunda kümûn olan ve odunun aslında bir parçası olan ateşin odunun bir tarafının sürtünmesi ile ortaya çıktığını izah eder. Onda zuhûr etmesine sebebiyet verecek engel kalkar. Ve kendi bünyesindeki ateş ortaya çıkar. Bir tarafta çıkmaya başlayan ateş diğer tarafta engellere yönelerek tamamını kaldırır ve odun yanarak gizli ateşin tamamı ortaya çıkmış olur (Ebu Rîde, 2001).

Mesele ile ilgili anlatılan başka bir örnekte su ve suyun içindeki kabarcıklardır. Bir kapta su ısıtıldığında o sudan kabarcıklar çıktığıma şahit olunur. İşte o çıkan kabarcıklarda su da gizli kalmış ateştir. Dışarıdan ısıtma eylemi ile birleşince meydana gelmiştir. Buna benzer bir şekilde kazanda bir süre beklemiş suyun dibinde toprak birikintileri görülür. Suyun zaman içinde kuruması ile topraklar oluşur. Tulumbadan çekilen suda birkaç kez hava sudaki havayı çeker daha sonra gelir (Câhız, 1969, Jon Vass Es, 2014).

Nazzâm bu ve benzeri örnekler ile görüşünü desteklemeye çalışmaktadır. Volkanik patlamalar ateşin toprakta kâmin olduğuna delildir. Bulutların su taşıması şimşeklerin ateş çıkarması vs. örneklerdir. Ayrıca insanın psikolojik etkileşimleri de

dış dünyadaki yaşantısından etkilenir. Hastalıklara yakalanması ve psikolojik sıkıntıları da Nazzâm kümûn- zuhûr ile ilişkilendirir. Bu derece uç örnekler vermesi onu muhalifleri tarafından alaya alınmasına sebep olmuştur (Bulğen, 2017) .

Kelâm düşünce tarihinde kümûn verilen örnekleri şöyle izah edebiliriz;

a. Basit ve dar kapsamlı örnekler: Yağın zeytinde ve susamda, usarenin üzümde kâmin olması. Bunları hemen hemen bütün kelamcılar kabul etmektedir. İbn Hazm’ a göre Eş’arîler ve Bâkıllânî (ö. 403/1013) kabul etmez.

b. Geniş çaplı örnekler: Menide insanın hurma çekirdeğinde hurma ağacının kâmin olması. Buna İbn Hazm karşı çıkar. Lakın Nazzâm atfedilen kümûn bu olup Câhız’ ın detaylandırdığı görüştür.[16]

c. En meşhur çoğu mütekellimûnun değerlendirdiği örnekler: Odunda, taşta ve demirde ateşin saklı olması. Bu kümûn örneği ne doğrudan duyu organları ile tecrübe edilmektedir -ki ateşi odunda taşta kâmin haldeyken görmek mümkün değildir, ne de duyu organlarından tamamen uzak olduğunu söyleyebiliriz. Zira ateş meydana çıktıktan sonra ortaya çıkan değişim inkâr edilememektedir.

Kümûn meselesi ile ilgili geliştirilen bir kavramda *istihâle* kavramıdır. Kümûnu inkâr edenler cisimlerdeki dönüşümü açıklamak için bu kavramı kullanırlar ve üçüncü gruba giren örneklerden hareket ederler (Koloğlu, 2008). Meseleyi bu denli detaylı anlatan Câhız’ın, Nazzâm’ın mesele ile ilgili örnekleri verirken insanda embriyonun hurmada çekirdeğin kâmin olması örneğine yer vermemesi oldukça dikkat çekicidir (Ebu Rîde, 2001).

2.5. İbn-i Hazm’ ın Kümûn ve Zuhûr Anlayışı

İbn Hazım’da Nazzâm gibi atomculuğu reddedenlerden kelâmcılardandır. O Bâkıllânî’ yi ve genel anlamda tüm Eş’arî âlimlerini bu teoriye itiraz ettikleri için hedef almaktadır. Onun kümûn görüşüne göre nesnelerde gizli olan şeyler vardır. Bu gizli olan şeyler zuhûr ettiğinde, nesnelerde değişim meydana gelir. Küçülür büzülür

16 Eş’arî’ den gelen nakillere göre Mütekellimûn çoğunluğu bu tür kumûnu kabul eder. Ebu Reşit en Nisâbûrî ve İbn Metteveyh’ in aktarımları bize mutezilenin bu tür kümûnda ikiye ayrıldığını gösterir. Zira Basra mutezilesi bu kümûnu kabul ederken Bağdat mutezilesi kabul etmez.

ya da ağırlığı azalır. Buradan hareketle İbn Hazm'ın duyular tarafından desteklenen kümûn örneklerini kabul ettiğini anlıyoruz. Ayrıca "*Biz: Ey ateş, İbrahim'e serin ve zararsız ol! dedik.*" (Enbiyâ: 21/69) ayeti onun bu fikrine delil niteliğindedir. Ateş sıcaklığı ile yakıcı olmasaydı Allah ona 'serin ol' diye emretmezdi. Diğer âyet ise "*Hurma ağaçlarının ve üzüm asmalarının ürünlerinden hem içki hem de güzel besinler elde edersiniz. Bunda da aklını kullanan bir topluluk için açık delil vardır*" (Nahl: 16/67). Söz konusu meyvelerde sudan oluşan tatlı şerbet üretildiği için bu meyvelerde kâmin bir tat olduğuna delildir. Öyle görünüyor ki ona göre kümûn teorisi duyularla gözlemlenebilir olduğu gibi nassın zahiri ile de uyum sağlamaktadır.

İbn Hazm' ın taşta ve demirde ateşin gizli olduğu örneğini kabul etmemesi son derece ilgi çekicidir. Çünkü diğerlerinin sıklıkla verdiği örnek, odunda ateşin gizli olması örneğidir (Koloğlu, 2008). Ona göre çakmak taşındaki ateş kendisindeki kuvvetin sıkışması ile havanın çıkıp ateşe dönüşmesi şeklinde meydana gelir. Zira ateşin tabiatında cisimlerdeki yanıcılığı ve buharlaşmayı meydana çıkarma varadır.

Câhız, kümûnu inkâr eden Ashâb' ul-Âraz'ın görüşünü söyle anlatır:

"Ateş (odun parçasında) saklı (kâmin) değildir. Ateş odun parçasından daha büyük iken nasıl onda saklı olsun? Fakat bir dal parçası diğer bir dal parçasına sürtüldüğünde, bu iki dal parçası iyice ısınır. Bu iki dal parçasına saran havadaki cüzler de ısınır, akabinde bu havanın bitiştiği hava da ısınır. Bu hava iyice ısındığında incelir sonra kurur ve alev alır. İşte ateş dönüşen havadır (havâ'ün istihâle). Hava cevherinin esası sebebiyle sıcak, rakîk, güçsüz, her şeye çabucak uyan (ceyyidü'l-kabûl) ve hızla dönüşen bir cisimdir. Odundan daha fazla gördüğün ateş, ancak dönüşüm geçiren havadır (elhavâ'ü'l- müstehîl) (Bulğen, 2017).*"*[17]

Ateş odunun parçasından daha büyük olduğu için odunda gizlenmesi mümkün değildir. İki dal parçası birbirleri ile sürtündüğünde iyice ısınır bu ısınma neticesinde dalın havadaki cüzleri de ısınır. Hava iyice ısınıp inceldiği için alev alır.

---

[17] "Odundan daha fazla gördüğün ateş (ve'n-nârü'lletî terâhâ eksera mine'lhatab)"ifadesi kümûn teorisine yöneltilen en büyük itirazlardan birini ifade etmektedir. Nitekim pasajın ilk kısmında bu itiraz daha açık biçimde görülmektedir. Kümûnu eleştirenler nezdinde teorinin yanlışlığını gösteren bir husus da, teorinin büyük olan bir şeyin kendisinden daha küçük olan bir şey içerisinde saklı olduğuna cevâz tanımasıdır. Nitekim teori de odundan daha büyük olan ateşin odunun içinde saklı olmasını mümkün görmektedir. Burada söz konusu eleştiri, teoriye karşı yöneltilen üç temel itirazdan biri olarak tasvir edilir" (Bulğen, 2017).

Burada dönüşen dallar değil havadır. Burada en önemli rolü hava üstlenmektedir. Ateşte odunda gizli olmadığına göre dışarıdan gelmektedir. Zira kümûn savunucuları ateşin en başından beri odunda gizli olduğunu söylerken istihâle savunucuları sonra da hava vasıtası ile oluştuğunu savunur.[18]

Konuyla ilgili detaylı araştırma yapıldığında İbn Hazm' ın istihâle ve kümûn kavramı ile ilgili görüşleri kelâmî düzlemden çıkıp fıkhın alanına girdiği görülür. İbn Teymiyye'ye (ö. 622/1225) göre tabiattaki dönüşüm daha güçlü unsurlar aralığı ile olmaktadır. Hangisi baskın ise diğeri ona döner. Bazı araştırmacılar tarafından İbn Hazm'ın kelâmî düşünmediği ve hatta belki de kelamın tabiat felsefesinde tartışılan istihale kavramını tam olarak anlamadığı düşünülmüştür (Koloğlu, 2008). Tartışmayı fıkhî düzlemde ele alması bunun göstergesidir. İbn Hazm kitabında kümûn teorisinin lehine (zeytinyağı, üzüm suyu gibi) bir takım örnekler gösterir (İbn Hazm, t.y.) . Bu onun kümûnu kabul ettiğini değil de görünen âlemdeki müstehâle yoluyla elde edilecek tecrübelere uygun olduğunu anlayabiliriz. Çünkü kendisini istihâle kavramını sistemi ve yerleştirmiş olması onun zıddı olan kümûna tepkisel yaklaştığının ispatıdır. İbn Hazm kümûna itiraz ederken kümûnun en önemli önermesi olan iki cismin bir mekânda bulunabileceğine (müdahaleye) şiddetle karşı çıkar. Zira bir cisim bir cismin içine girerek bir mekânda bulunması içine girilen mekânın biraz daha genişlemesini gerektirecektir. Öyle olunca ilk halindeki mekânın alanından daha fazla bir mekâna ihtiyaç duyar. Ne iki cisim tek bir mekânda ne de bir cisim iki mekânda bulunabilir (Koloğlu, 2008). Varlıkların tek bir anda bir arada bulunması Nazzâm'ın kümûn teorisi ile tamamen örtüşen eşyanın tek bir anda bir seferde yaratılması Bağdâdî ve Şehristânî' den gelen rivayetlerde yer almaktadır. Ayrıca Eş'arî bunu söylerken bunun yanında eşyanın her an yaratıldığını kabul ettiğini de belirttiğini görmek mümkündür. Burada birbirine muarız iki düşence ortaya çıkar. Cisimler tek seferde bir anda mı yaratıldı? Yoksa tedrici olarak her an sürekli yeniden yaratılmakta mı? Nazzâm kendisi ile çelişmiyor mu? (Koloğlu, 2008). İbn-i Hazm Nazzâm'ın Allah yarattığı her şeyi tekbir anda o şeyi yok etmeden

[18] İbni Teymiyye' e göre istihale şöyle açıklanmaktadır: Bir şey iki temel şeyin bir arada bulunması ve bu ikisinin arasındaki maddenin dönüşümü ile mümkündür. Yan yana gelen iki taşın sürtünmesi ile hava oluşur. Oradaki madde havaya dönüşür. Çünkü sürtünme esnasında kuvvet meydana gelir. Taş da eksilme olur ve o eksilen kumlar havaya dönüşür (Koloğlu, 2008).

yaratmıştır demiştir. Bunu tasdiklemesi" onunla aynı şekilde mi düşünüyor?" sorularını akıllara getirir.

"Kümûn teorisini kabul etmeyen İbn Hazm, doğal olarak yaratmanın da tek bir seferde gerçekleşmiş bir eylem olduğunu kabul etmez. Ona göre yaratma sürekli devam eden bir eylemdir. İbn Hazm bu görüşünü şöyle açıklar: Allah'ın bir şeyi yaratması onu varlığa çıkarması demektir, yani îcâdtır. İşte bu yaratılan şey var olduğu müddetçe, Allah onu sonuna dek yaratandır. Şâyet şu anda var olmaya devam eden bir varlığı Allah'ın şu anda yaratmadığı/ yaratmaya devam etmediği söylenirse, eşyanın var olduğu fakat Allah' ın onu şu anda yaratan olmadığı söylenmiş olunacaktır. Allah var olan bir şeyi, şâyet bunu daha önce yok etmezse, onu *ebediyen her an yaratmaktadır. Buradan İbn Hazm'ın varlığın var olmaya devam etmesini, onun yaratılmasının devam etmesi olarak kabul ettiği anlaşılmaktadır. Eşyanın varlığı Allah'ın yaratmasına bağlı olduğuna göre, var olmaya devam etmesi de doğal olarak yaratmanın devam etmesi demektir." (Koloğlu, 2008)*

Aslında burada İbn-i Hazzın kümûnu benimsediği değil de mantıken doğan şu önermeyi kabul etmesiyle Nazzâm'a benzediğini söyleyebiliriz; Allah yarattığı her şeyi yok etmeden yaratır yani varlık yok edilmeden yaratılmaktadır. Nazzâm bu görüşü kumundan İbn-i Hazm ise istihâle düşüncesinden ulaşmaktadır. İbn-i Hazm atomculuğu reddettiği gibi kümûnuda reddeder.

2.6. Mütekaddimûn Kelamcılarının Kümûn Zuhur Nazariyesi'ne Yaklaşımları

Kümûnu mütekaddimûn kelâmcıları tarafından şöyle anlaşılmıştır; nesneler şu an gördüğümüz şekliyle tek bir seferde ve bir bütün olarak yaratılıp birbirlerinin içine gizlenmiştir. Gizlenen bu varlıklar, zamanı geldikçe tedricen ortaya çıkmaktadır. Bağdâdî ve Şehristânî'nin bize aktarmış olduğu rivayetler Kapsamlı Kümûn Teorisi'nden bahseder. Nazzâm'ın ortaya koyduğu kümûnda yine Kapsamlı Kümûn Teorisidir. Zira Hayat'tan nakledilen rivayetler bu iki müellifin aktardığı ile uyum sağlıyor olması bize bunu gösterir. Hayyât tüm bu bilgilerin Nazzâm'a atılan iftiralar olduğunu ve onun sadece Allah'ın dünyayı bir bütün olarak yarattığını söylediğini belirtir. Yani Hayyât Kapsamlı Kümûn Teorisi'ni Nazzâm'a ithaf etmeyi

doğru bulmaz. Eş'arî'de Hayyât gibi Nazzâm'ın sadece yağın susamda ve zeytinde ateşin ise taşta saklı kâmin olduğunu aynı zamanda Allah'ın cisimleri tek bir seferde yarattığını söyler. Bu ikisinin özet ifadeleri Nazzâm'ın kabul edip etmediği sorusunu zihinlere getirir. Hayyât'ın, İbn Râvendî yorumu bu soruyu güçlü kılmaktadır. Çalışmalar Kapsamlı Kümûn Teorisi bahsine ait örneklerin doğrudan Nazzâm'a atfını tasdikleyen metinlerin bulunmadığını göstermektedir. Eş'arî bize Dırâr b. Amr' ın da eşya içerisinde gizli olanlarla (kevâmın) gizli olmayanların olduğunu kabul eder ama onun gizliliği zeytindeki yağ ve üzümdeki usârededir (Koloğlu, 2008).

Nazzâm'ın tedâhül prensibine sıcak bakılmamaktadır. Mütekellimûnun çoğunluğu 'bir cevherin ya da cismin aynı anda iki yerde bulunması nasıl mümkün değilse iki cisminde bir yerde bulunması mümkün değildir' der. Bir yerde iki cevherin bulunması demek atomların iç içe geçerek bir birlerine nüfus etmeleri anlamına geleceğinden kelâmcılar bunu reddeder (İbn Fûrek, 1986).[19] Boşluğu kabul eden kelâmcılar cevherde arada boşluk kalmayacak şekilde birleşerek cisimlerin oluştuğunu benimsediği için tedahülü kabul etmezler (İbn Metteveyh, 2009). Bir varlıkta her şeyin iç içe geçmiş olması demek zıtların aynı anda bir arada bulunması demek olur ki aklen bu mümkün değildir. Yani siyah ile beyaz ölüm ile hayat hareket ile sükûn nasıl bir anda bir arada tekbir varlıkta iç içe bulunamazsa kümûnda kabul edilemez (Cüveynî, 1950). Kelâmcıların kümûn-zuhûr probleminde bir diğer itirazı da bir cisimde ortaya çıkıp yok olması gizlenip açığa çıkması şeklinde olacaksa bu hudûs deliline muhalefet etmektir. Hudûs delilene göre cevherlerin hudûsu arazların hudûsuna bağlıdır. Arazların hudûsu ise cevherlerin varlığının devamlı olması ile ilişkilidir. Kümûna göre bir cisimde hem siyahlık hem de beyazlık gibi zıt arazlar kâmin bir şekilde var olabilir. Yani zıddı gidince araz yok olmaz. Oysa hudûs delili gereği bir cisim beyazken onda siyahlık olduğunda beyazlık arazı ortadan kalkmaktadır. Yani ikincil nitelikler birincil niteliklerin halini almaktadır (Nesefî, 2004). İkincisi zıtlar bir arada bulunmazın cevabı Nazzâm'a göre ateş, çakmak taşından ya da nemli bir odundan çıkabilir tek bir nesneden çıkması gerekmez. Bu

---

[19] "Kelâmcılara göre cisimlere kesif ve latif olmak üzere ikiye ayrılmaktadırlar. Cisimlerde cüzlerin yoğunlaşması ile yani çoğalmasıyla kesif cisimler yoğunluğun az olması ile de latif cisimler meydana gelmektedir. Taş ve ağaç kesif cisimlerin hava, melek, cin, ruhlar da latif cisimlerin örneğidir. Kesif ve latif cisimler aynı cins atomlardan meydana gelse de yapı itibari ile farklıdırlar"(İbn Fûrek, 1986).

ikisinde de ateşi inkâr etmek zeytinyağını inkâr etmek gibidir. Hem odun yakıldığında odunda sadece ateş değil duman küller su veya reçine gibi başka maddelerde çıkar. Atomculara göre odunun yanması sonucu ortaya çıkan nem, tat, renk, koku vs. mütecânis (birbirine benzer) cevherler tarafından taşınan varlıkların da devamlılık (istimrâr) taşıyan arazlardır. Zira kelâmcılara göre sıcaklık cisim değil soğukluk geldiğinde çok olan ikincil niteliğe (araza) karşılık gelir (Cüveynî, 1969).

Meseleye Eş'arî'nin aktardığı açıdan bakılacak olursa iki durumu Nazzâm'ın benimsemiş olması bir çelişki arz etmez. Zira varlığın tek bir anda bir seferde yaratılması kümûn, yaratmanın her an devam etmesi ise zuhûr düşüncesi ile açıklanabilir. Yani tekbir seferde yaratılan varlıklar gizli halde iken zamanı geldikçe gizlendikleri yerden açığa çıkarak meydana gelirler. İbn-i Hazm kümûnu kabul etmediği için yaratma sürekli devam eden bir eylemdir. O bunu şöyle açıklamaktadır: "*Allah'ın bir şey yaratması onu yoktan varlığa çıkartmasıdır. Var olan şey Allah onu yarattığı sürece vardır. Var olan şeyleri Allah' ın yok etmesi onu yaratmaması demektir*" (Koloğlu, 2008).

Mütekaddimûn müelliflerinden bazıları kümûn hakkında şunları söylemiştir: Kendisi bir Zeydiyye mensubu olan Kasım b. İbrahim, bir şey olmadan hiçbir şey olmadığı duyumsal algılamamıza konu olan her şeyin başlangıçta olan ve ezeli olduğu görüşünde olan felsefecilerin öğretilerinden bahsettiğini ve bazı fırkaların açıkladığını görürüz. Hayyât'ta Eş'arî gibi sürekli yaratılışı vurgular. Ayrıca ona göre cisimlerin bir arada yaratılması görüşü İbnü'r- Râvendî'nin aktarmasıdır. Nazzâm'a bu görüşün ithaf edilemeyeceğini bunu rivayet eden Câhız dışında kimsenin Nazzâm'ın bunu söylediğine delil gösterilecek bir düşüncesini olmadığını anlatır. Nazzâm'ın öğrencileri de böyle bir görüşten bahsetmezler. Hayyât durumu reddederek böyle bir çelişkinin aslen olmadığını belirtir (Hayyât, 1957).

Bağdâdî' nin aktarımlarına göre Semâniler, Yahudiler ve Hristiyanlardan oluşan Ehl-i Kitap ile beraber selef âlimlerinin tamamı bu görüşü tekfir etmiştir. Allah Teâlâ levhi ve kalemi, yerleri ve gökleri yaratmadan önce yaratmıştır. Müslümanlar yerlerin mi önce göklerin mi önce yaratıldığı konusunda ihtilafa düştüler. Nazzâm bu görüşü ile Ehl-i Kitap'a ve Müslümanlara muhalefet etmektedir. Aynı şekilde Mu'tezile'nin çoğunluğuna da muhalefet eder. Çünkü Basra

Mu’tezilesi’ne göre Allah’ın iradesi murat edilenden öncedir. Büyük çoğunluğu bazı cisimlerin bazı cisimlerden önce yaratıldığı konusunda karar kılmışlardır. Ebü’l Huzeyl de şey için ol sözünü herhangi bir mahal olmaksızın cisimleri ve arazları yaratmadan önce yarattı görüşündeydi. Buradan anlıyoruz ki Ebü’l Huzeyl, Bişr b. Mu’temir (ö. 210/825), Muammer b. Abbâd, Dırâr b. Amr, İskâfi, Rafızî olan Hişam b. Hakem (ö. 179/795) hariç Mu’tezile kelâmcıları ve diğer kelâmcılar Nazzâm’a bu teoriden dolayı itiraz ederler (Bağdâdî, 1973). Râvendî ve Ebu Bekir Râzî (ö. 313/925) Nazzâm’ın fikirleri için reddiyeler yazmışlardır (Ebu Rîde, 2001). Eş’arî, Şehristânî, Bağdâdî, Allah’ın hür iradesini ifade eden yoktan yaratılış düşüncesine ters düştüğü gerekçesi ile Nazzâm’ın düşüncelerini İslam dairesi dışında görür. Filozoflar ve tabiatlılardan etkilendiğini söyler (Bayrakdar, 1987).

Esasen kelamcılar Nazzam’ı anlayamamıştır. Yaratmada fail olarak Allah’ ı inkâr etmediği gibi hür iradesine de gölge düşürmemektedir. Çünkü Nazzâm hem yaratılışı Allah’ın başlattığını hem de sonraki aşamalarda evrimleşerek çoğalmanında yine Allah’ın iradesi ile meydana geldiğini savunur. Ona göre Allah sadece bazı varlıkların olması için bazı varlıkları vesile kılmıştır; yaratılışı ve üreyişi düzenleyen yine Allah’tır.

Kümûn Teorisi daimi yoktan yaratılışa ters düşmektedir. Bayraktar her ikisinin de ayetlerden yola çıktığı için İslami dairede olduğunu hatta Nazzâm’ın daha doğru düşünceye sahip olduğu görüşündedir (Bayrakdar, 1987). Zira Eş’arî’lere göre varlık her an yok olup yeniden yaratılmaktadır. Allah tüm varlıkları tek tek birbirinden bağımsız olarak yaratmaktadır. Allah nasıl ki bir çocuğun meydana gelmesi için anne ve babayı vasıta kılıyorsa her varlığı birbirinden tamamen bağımsız yaratmıyor. Nazzâm’a göre ilk varlığı yok iken doğrudan doğruya yaratmış ondan sonra onu vasıta kılacak diğer varlık türlerini ortaya çıkarmıştır. Nazzâm konuya fizikî açıdan, kelâmcılar ise metafizik açıdan bakarlar. Onlar Allah’ın ol emri üzerinde ve onun bilgisiyle her şeyi ezelden bilmesi üzerinden daha çok durmuşlardır. Aslında fizikî düzlemde Nazzâm ile onlar hemfikridirler (Bulğen, 2017).

2.7. Kümûn ve Zuhûr Nazariyesine Evrimsel Bakış

İstihâle, canlı türlerinin birbirine dönüşmesi olarak bilinmekle beraber "tekâmül" olarak da ifade edilmektedir. Bu nazariyeye göre tabiatın maddeden münezzeh bir varlık tarafından yaratılıp idare edilmediği düşüncesi esas alınmaktadır. Canlı cansız her şeyin zaman içinde meydana gelen istihâle (dönüşüm) ve gelişme (tekâmül) yoluyla meydana geldiğini ileri sürer. Charles Darwin tarafından ileri sürülen bu teoriye Tekâmül Nazariyesi ya da Evrim Teorisi denilmektedir. Bu nazariyenin amacı yaratmanın evrimsel bir süreçte gerçekleştiğini kanıtlamak ve canlıların ortaya çıkış ve türeyişinin Tanrı'nın değil tabiatın bir eseri olarak göstermeye çalışılmaktadır. Başlangıçta yaratılışçılığa karşı çıkma ve kendiliğinden var olma düşüncesini temel alsa da zamanla bilimsel faaliyetlerin ötesinde ideolojik bir boyut kazanmış ve tekâmül nazariyesi adı altında sistematik hale getirilmiştir (DİA, " Tekâmül Nazariyesi", 2011, XXXX).

Kümûn, Nazzâm'ın yaratılış teorisinin temelini oluşturur. "Kâinatın ve türlerinin nüvesi ve ibtidai şekli olarak yaratılan ilk varlığın kendisinden sonra ortaya çıkacak olan bütün varlık türlerini ve nesilleri kendinde gizli yani bilkuvve olarak bulundurması" demektir. Nazzâm'a göre yaratılış canlı-cansız bütün türlerini kendi bünyesinde bilkuvve gizleyen bir ilk varlığı çekirdeği bir arada ve birden bire yaratması ile başlar. Bağdâdî'ye göre Nazzâm bütün canlıları bir cins tür olarak kabul etmektedir. Yani tüm canlılar tek bir çekirdek varlıktan meydana gelir. Bu ilk canlı özünden başlangıçta hava su toprak ve ısı gibi temel unsurlar meydana gelir. Diğer canlılar ise bu çekirdek unsurdan meydana gelen ana unsurların evrimleşmesi ile türemişlerdir. Kozmolojik Evrim kümûna, Varoluşsal Evrim zuhûra, Aktüel Evrim ise tecdîde mukabil gelmektedir.[20] Mehmet Bayrakdar'ın bakış açısına göre Nazzâm'ın kümûnu şöyle açıklanmaktadır: "Allah'ın doğrudan doğruya yarattığı ilk varlığın uzun zaman zarfında evrimleşmesi ile bitki, hayvan ve insan gibi çeşitli canlı türlerinin kendi ana türlerini ortaya çıkarmasıdır" (Bayrakdar, 1987). Bayrakdar'ın konuyu lafzî düzlemde de olsa Evrim Teorisi ile ilişkilendirmesi bize tutarlı

---

[20] "Kozmolojik evrim genel olarak kâinatın ve ondaki ilk ana türlerin oluşumu manasındaki fikirdir. Türlerin Aktüel Evrimi ise ilk oluşumdan sonra gerçekleşmekte olup ana türlerden türeyen yan türlerin meydana gelmesi şeklindeki ve hala devam eden bir evrimleşmedir"(Bayrakdar,*1987)".*

gelmemektedir. Çünkü kümûnu kabul eden Nazzâm sürekli yaratmayı da benimser. Onun ifade ettiği evrimden ziyade varlığın ilk yaratılış noktasındadır. Sürekli yaratılış aşaması düşüncelerinde kelâmcılarla neredeyse ortak bir pencereden bakmaktadır. Zira ona göre basit türler zamanla daha karmaşık türlere bir sıraya göre dönüşürler. Evrimleşmenin hangi fizikî şartlar altında ve hangi mekanizmalar yoluyla gerçekleştiğine dair kaynakların yetersiz olduğunu aktaran Bayrakdar'ın, Nazzâm'ın ana gayesini anlamadığını görüyoruz. Modern Evrim Teorisi'nde ilahi müdahale söz konusu değilken Nazzâm'da Yüce Yaratıcı evrene her an müdahale eder. Yaratmada yegâne fail Yüce Yaratıcı'dır. Kendisi buna değinse bile zuhûra Varoluşsal Evrim demekten geri durmayışı kendisinin içinde bulunduğu dönemin fikrî etkisinden kaçamadığını bize gösterir. "*O sizi bir tek nefisten yaratmış, sonra ondan eşini de var etmiştir; hayvanlardan da sizin için sekiz eş lütfetti. Sizi annelerinizin karnında üç karanlık içinde türlü yaratılış safhalarından geçirerek yaratmaktadır. İşte bu yaratıcı, rabbiniz Allah'tır…*"(Zümer:m39/6) âyetini yaratılışın aşamalarına; "*Gerçekten sizin Rabbiniz, altı günde gökleri ve yeri yaratan, sonra arşa istiva eden Allah'tır" (*Âraf: 7/54) ayetini ise ilk yaratmaya delil olarak gösterir. Altı günde yaratılma ifadesi bilinen yirmi dört saatten ziyade uzun devirleri ifade etmektedir. Kâinatın ve ana türlerinin oluşumu jeolojik ve astronomik devirlerin içerisinde gerçekleşir (Bayrakdar, 1987).

Bayraktar'a göre Nazzâm varlık türlerinin sabitliğine inanır. Varlıklar arasında yapısal olarak irtibatlar ve bağlar olsa da ve bütün varlıklar ana türlerin ilk çekirdekten bağımsız olarak meydana gelmesine rağmen hiçbir ana tür diğerinin tamamının değişmesiyle olmaz. Her ana tür, tür olarak bağımsız ilk çekirdek varlıktan zamanla ortaya çıkmıştır (Bayrakdar, 1987) .

İlk insan ayrı bağımsız bir tür olarak ilk canlı özünden ortaya çıkar. Yani insan hayvan türünün evrimleşmesinden meydana gelmemiştir. Evrimleşmeye yatkın olan insan ana türü doğanın ve çevrenin etkisiyle çeşitlenerek fiziki ruh ve kültürel olarak farklı insan türleri meydana getirmiştir. *"Allah, Âdem"i yeryüzünün her tarafından aldığı bir miktar topraktan yarattı. Bu sebeple Âdemoğulları (renk ve tabiat yönünden) yeryüzü kadar (değişik şekillerde vücuda) geldiler. Onlardan kimi kızıl, kimi beyaz, kimi siyah, kimi de bunların karışımı (melez); kimi yumuşak, kimi sert, kimi kötü, kimi de iyi (huylu olarak dünyaya) geldi."* (Ebû Dâvûd, Sünnet, 16).

Nazzâm'a göre ısı rahimleri etkisi altına alması deri ve saç renkleri fiziki yapıları farklı insan ırklarını oluşturur. Rahimlere tesir eden bu ısının fazla olması Afrikalıların siyah renkli olmasına sebebiyet verir. Bu ısı insanın zihinsel gelişimin de de etkilidir. Tibet bölgelerindekilerin Çinlilerin ince işlerde marifet sahibi olmalarının nedeni budur. O sosyal ve psikolojik evrime de dikkat çeker (Câhız, 1969). Müslümanlar Allah'ı hem kâinatın yaratılışının başlatıcısı hem de evrimleşici bir özellik veren olarak görür. Bu da mekanist ve materyalist evren teorilerinden ayıran en temel özelliktir (Bayrakdar, 1987).

2.8. Teceddüd ve Tedahül

Nazzâm Kümûn Teorisi'ni kabul etmenin yanında "sürekli yeniden yaratma'' görüşünü savunanlardandır.[21] Bu iki görüş yüzeysel bazda bakıldığında tezat gibi görünsede Nazzâm'ın düşüncesini anlayınca bir birini tamamlayan mefkûreler olduğunu anlaşılmaktadır(Ebu Rîde, 2001). Abdulkâhir Bağdâdî şunları nakleder*:* *"Nazzâm'ın saçmalıklarından on üçüncüsü ise Câhız' ın da aktardığı gibi halden başka bir hale geçişte Cevherler ve cisimlerin tecdidi görüşüdür. Allah Teâlâ dünyada ve içinde bulunan bütün varlıkları tek bir anda yaratmıştır"* (Bağdâdî, 1973*).* İbn Hayyât, İbnü'r-Râvendî' nin Câhız' dan aldığı rivayetin Nazzâm'ın bu konu hakkında görüşünde ona iftira attığını aktarmaktadır."[22]

Bağdâdî Nazzâm'ın kümûnunu anlatırken *tecdid,* Şehristânî *istihâle* der. Bu teori bize canlı türlerinin devamlı olarak bir surette bir halden başka bir hale geçtiğin gösterir. Bu geçiş şu şekilde olmaktadır: "*Kümûn ve zuhûrlar, her canlı türünün ana türü oluştuktan ve bir tür olarak kâinattaki varlıklar zincirinde yerini aldıktan sonra her ana tür kendi içinde başka bir ana türe dönüşmeksizin bilfiil evrimleşici olduğunu anlarız. Bir ana türün alt ve yan türleri kendisinden evrimleşerek meydana gelmiştir. Nazzâm bütün hayvan türleri ten bir türdür sözünden bunu anlarız"* (Bayrakdar,1987). Nazzâm'a göre bu evrimleşmek ana tür ve yan türlerde ortaya çıkan bazı arazlardan kaynaklanır. Arazlar hem ana türde hem de yan türlerde biyolojik ve fizyolojik olarak bazı değişiklikler meydana getirir. Bu da türlerde ve

---

[21] Çalışmamızın üçüncü bölümününde tecedüd konusu detaylı olarak ele alınmıştır.

[22] Bağdadi, Câhız' ın aktardıkları doğru olduğunu Nazzâm' ın bu fikrinin ilhada sebep olabileceğini akıl yoksunluğu olduğunu ifade eder. Ayrıca ona göre Nazzâm bu düşünceleri filozofçalardan ve tabiatçılardan almaktadır.

ana türlerde farklılaşmaya yol açar. Nazzâm'a göre türdeki yenilenme kaybolma veya yok olmadan meydana gelir. Özünden ve türünden ödün vermeden şekiller alır. Ana türler kendi içinde en yetkin türlerini ve çeşitlerini verirken başka başka bir ana türün sınırlarını aşmaksızın değişimi gerçekleştirir. Bu farklılaşmada transformasyona uğrasa da tamamen başka bir tür haline dönüşmez. Bitki ana türü asla hayvan ana türüne dönüşmez (Bayrakdar,1987).

Nazzâm'ın hem kümûnu hem de sürekli yeniden yaratma düşüncesini savunması bir çelişki değildir. Aksine hareketi, bekâsı mümkün olmayan bir araz olarak görmesi ile ilişkilidir. Hareket bekâya sahip değilse Yüce Yaratıcı'nın onu her an yaratması gerekir ki devamlılığı sağlanabilsin. Ona göre cisimler sükûnken bile itimâd hareketi iledir. Tanrı evreni bir bütün olarak başta yaratmış kâmin cisimler zaman geldikçe yeniden yaratma ile ve zuhûr süreci devam etmektedir. Bu kelâmcıların dediği sürekli yeniden yaratma ile değil sürekli yaratma ile mümkündür (Bulğen, 2017).

2.9. Kümûn-Zuhûr Nazariyesi' nin Kaynağı

Nazzâm'ın bu nazariyeyi Stoacılardan aldığı ya da onların etkisinde kaldığı düşünülmektedir. Ehl-i Sünnet kelâmcıları Deizm'e yol açabileceği endişesi ile buna karşı çıkmışlardır. Madde aynı tür cevherlerden ibaret olduğu için ve maddeye ait nitelikler Allah tarafından yaratıldığı için geçersiz bir nazariye kabul edilir. Nazzâm'ın kümûn- zuhûr görüşü ve tedâhül fikri Dehriyye' ye aittir. Çünkü onlar arazların hepsinin cisimde gizli kâmin olduğunu savunuyorlardı. Nitelik cisimde belirgin olduğu zaman bu arazlar ortaya çıkıyor, bazıları gizli kalıyordu. Bu görüşleri savunanların her biri cisimlerin ve arazların hudûs oluşunu reddetmişlerdir. Onların iddiaları varlığın tamamının bütün hallerinin bazı varlıklarda gizli olduğunu ve bazılarında zuhûr edeceklerini, zuhûr halinde ortaya çıkmaksızın var olduklarını savunurlar ki bu ilhad ve küfürdür (Bağdâdî, 1973). Steiner Nazzâm'ın kümûn-zuhûr verilerinde Aristo'nun bilkuvve ve bilfiil teorilerinden etkilendiğini aktarır. Horten Anaksagoras' tanetkilendiğini düşünürken, S. Horovitz de Stoacıların Seminal Legos (Tohumsal Akıl) tedâhül teorisi ile benzerliğine dikkati çeker (Bayrakdar, 1987). Ayrıca Horovitz Hortein'in "Nazzâm Anaksagoras'tan etkilendi" düşüncesine de karşı çıkmıştır (Günaltay ve Bayındır, 2008).

Nazzâm daima yabancı düşüncelerin İslam'a sokulmasına karşı çıkmıştır ve Aristo mantığını reddetmiştir. O Meşşâî filozofların düşüncelerini hem İslamî prensiplere hem de bilim anlayışına aykırı bulur (Bayrakdar, 1987). Tüm bu izahlar aslında kümûnun Anaksogoras'ın görüşü ile uyuşmadığının apaçık göstergesidir. Yukarıda görüldüğü gibi meseleyi bu denli detaylı anlatan Câhız'ın, Nazzâm'ın mesele ile ilgili örnekleri verirken insanda embriyonun hurmada çekirdeğin kâmin olması örneğine yer vermemesi oldukça dikkat çekicidir (Ebu Rîde, 2001). Bu durum iddia edildiği gibi Anaksagoras'ın bahsini ettiği düşünceden onu ayırmaktadır.



ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

TAFRA

İslâm düşünce tarihinde yaratılış konusunda geliştirilen teorilerden birisi de "*tafra teorisi (نظرية الطفرة)*"dir. Mu'tezile büyüklerinden olan İbrahim en-Nazzâm'ın geliştirdiği bu teori Allah-âlem ilişkisini açıklama konusunda önemli ipuçları taşımaktadır. Aynı zamanda kutsal metinlerde geçen yaratılış gerçeğini Yunan Felsefesinin etkisinden çıkarak Müslümanlara has bir aklî düşünce ile izah etme denemesi olarak büyük bir öneme haizdir. Parçalanamayan cüz'ün (cüz'-i lâ yetecezzâ) kabul edilip edilmemesinden doğan Tafra düşüncesinin ana gayesi esasen mütekaddimûn kelâmcılarının cevher-araz metafiziğine dayanarak Allah'ın bu âlem üzerindeki mutlak etkinliğini ispat etmektir. Onlar "cevher", "cevher-i ferd", "cüz'i lâ yetecezzâ" gibi çeşitli isimlerle adlandırdıkları atomla (bölünemeyen parça) ve bu atomun arazları ile olan ilişkisinden hareket ederek "nedensellik" bağlantısını inkâr etme amacı güderler (Dağ, 1981). Çünkü mütekaddimûn kelamcılarının dayandığı ayette geçtiği üzere "Allah her an âleme müdahale etmekte ve her an yeniden yaratmaktadır" (Rahmân: 55/29). Buna göre Allah'ın müdahalesini devre dışı bırakma anlamına gelen yahut varlıkların ilahî iradenin kapsamından dışarı çıkarak kendiliğinden veya birbirine bağlı, ancak Allah'tan bağımsız bir şekilde hareket etmesi Müslüman kelâmcılarca hoş görülmemiştir. Bu da yaratılış konusunda yeni teorilerin geliştirilmesine kapı aralamıştır. Bu teorilerden birisi Nazzâm'ın geliştirdiği "*Tafra Teorisi*"dir. Aşağıda bu teoriyi ana hatlarıyla ele alacağız.

3.1. Tafra Teorisinin Tanımı, Mahiyeti ve Keyfiyeti

3.1.1. Lügat Anlamı

Tafra (طفرة) kelimesi Arapça olup "t-f-r (طفر)" kökünden türemiştir. Vezin olarak "ضرب" gibi çekilmektedir. Buna göre "طَفَرَ يَطْفِرُ طَفْراً وطُفُوراً" şeklinde okunmaktadır. Bu kelimenin mastarının müennes olarak bilinen "tafra (الطفرة)" şekli, müzekker mastar olan "tafr (الطفر)" kelimesinden daha hususî bir anlam ihtiva etmektedir. Bunun manası da şudur: Bir insanın arkasındaki şeyleri görmek amacıyla bir duvara tırmanması gibi, yüksek bir yere tırmanmak ve sıçramaktır. Bu anlamı el-

Ezherî ve diğer bazı lügatçiler dile getirmişlerdir. El-Muttarızî ise buna şu anlamı eklemektedir: “Buradaki atlama ve sıçrama özel bir atlama ve sıçramadır ki fıkıh kitaplarında bir kızın bekâretinin bozulduğu atlama da bu kelimeyle ifade edilmektedir. Bir görüşe göre yukarıdan aşağıya atlamaya “vesbe (وثبة)”, aşağıdan yukarıya atlamaya “tafra (طفرة)” denilmektedir.” (el-Mukri, 1996).

Kendisi de Nazzâm gibi Mu’tezile mezhebinden olan ez-Zemahşerî ise bu kelimenin anlamlarını şöyle ifade etmektedir: “t-f-r (طفر)” ve “” t-ff-r (طَفَّرَ)” kelimesinin mastarı “طَفْراً”, “طُفوُراً” ve “طَفْرَةً” şeklindedir. Bu son kelime de nekradır. Nazzâm’ın tafrası (Nazzâm’a ait olan Tafra görüşü), nehrin tafrası (nehrin taşması), duvarın tafrası (duvardan atlanılıp arkasına gidilmesi) ifadeleri bundan türemiştir. O adam nehirlere atlamaktadır, at nehre sıçradı, ben atı nehre doğru sıçrattım gibi ifadeler de bu kelimeden türemiştir.” (Zemahşerî, 1996)

Muhtâru’s-Sıhâh’da tafra kelimesi şöyle açıklanmaktadır: “ طفر اللَّبن مُبَالغَة فِي طفر وَالْفرس وَغَيره النَّهر وَنَحْوه جعله يقفز من فَوْقه” “Süt taştı demek, taşkınlıkta mübalağa meydana geldi demektir. At ve diğerleri sıçradı demek, nehri geçip üstünden atladı demektir.” (www.almaany.com, “tafra”, 20.19. 2021).

Lisânu’l-Arab’da şöyle açıklanmaktadır: “ طَفْرًا وَطُفُورًا مِنْ بَابِ ضَرَبَ إذَا وَثَبَ فِي ارْتِفَاعٍ كَمَا يَطْفِرُ الْإِنْسَانُ حَائِطًا إلَى مَا وَرَائه وَيَدُلُّ عَلَى أَنَّهُ وَثْبٌ خَاصٌّ إلَى فَوْق.” “D-R-B” (ضرب) fiilinin de mensubu olduğu sülâsî mücerred bablarının 2. bâbından olup masdarı (طَفْرًا وَطُفُورًا) şeklindedir. Kişinin bir duvarın üzerinden atlayarak arka tarafına geçmesi gibi, yüksek bir yere sıçramak anlamına gelmektedir. Bu da bu atlama ve sıçramanın özel bir atlama ve sıçrama olduğuna delalet etmektedir”(İbn Manzûr, 1999) .

El-Müncid adlı lügatte de “طَفَّرَ اللبنُ” “süt (kabın) yüzey(i) üzerinden taştı” demektir. At nehre girdiğinde “ طَفَّرَ” kelimesi kullanıldığında “atı nehre koyup içindeki suyun nehir kenarlarına taşmasını sağladı” anlamına gelir. Netice olarak “tafra” yukarıya doğru atlamak ve sıçramaktır. ”(Lüveys Ma’lûf, 1986).

Çağdaş Arapça’da atlama, sıçrama gibi anlamların yanında genel itibarıyla şu anlamlar yüklenmektedir: “Tafra, atlayış, aşmak, sıçramak, sıçrayış, mutasyon, sıçrayış, hoplama, fırlayış, tırmanma, tırmanış, mutasyon, değişme, tafra, sivilce, süt yüzü, ince kaymak, aşmak, fırlayış, hoplama, ince kaymak sıçrama, sıçramak, sıçrayış, sivilce, süt yüzü, tırmanma”, dövizin yükselmesi de “tafra” kelimesiyle

ifade edilmektedir. Bu anlamda "طَفْرَةُ العُمْلَةِ الصَّعْبَةِ" ifadesi, "dövizin fırlayışı, sıçrayışı" anlamını ifade etmektedir (www.almaany.com, "tafra", 20.19. 2021). Aynı şekilde "طفرة إشعاعية" radyo mutasyon, "طفرة سكانية" nüfus planlaması, "طفرة صامتة" sessiz mutasyon, "طفرة وراثية" genetik mutasyon anlamına gelmektedir (www.almaany.com, "tafra", 20.19. 2021).Kısacası tafra kelimesi sözlük anlamı itibarıyla atlama, sıçrama, zıplama, ilerleme, acelecilik, bir hareketten diğerine hızla geçme, anlık ilerleme gibi anlamlara da gelmektedir.

3.1.2. Istılahî Anlamı

Istılahî anlamda ise sıçramak, "*bir cisim bir mekândan başka bir mekâna giderken aradaki durakları atlayarak, oralara uğramaksızın geçmesi*" olarak kullanılmıştır (Bağdâdî, 1973). Bir kelâm ve felsefe kavramı olarak varlıkların yaratılış safhalarından birisini ifade etmek üzere Nazzâm tarafından kullanılan ıstılahî anlamına yani Nazzâm'ın "tafra" kelimesine verdiği ıstılahî manaya gelince, bunu tespit etmek için onun yaratılış görüşünü kısaca arz etmek gerekmektedir. Nazzâm yaratılış konusunda şu görüşleri savunmaktadır: Allahu Teâlâ insanları, hayvanları, bitki sınıflarını ve madenleri tek bir vakitte (aynı anda) yaratmıştır. Bu nedenle Hz. Âdem'in yaratılışı onun evladından önce takaddüm etmemiştir. Annelerin yaratılışı da evlatlarının yaratılışından önceki bir vakitte vaki olmamıştır. Takaddum ve teahhur (daha önce veya daha sonra yaratılma) ancak mahlûkatın bulundukları yerden zuhur etmeleri ile söz konusu olmaktadır. Buna göre Nazzâm yaratılış konusunda Dehrîler gibi zuhûr ve kümün görüşünü savunmaktadır (Bağdâdî, 1973). Yani mahlûkat evvelen gizli iken, sonradan zuhûr etmekte, gizlendiği yerlerden ortaya çıkmaktadır.

Nazzâm yaratılış konusunda şunu da söylemektedir: "Allah (c.c.) dünyayı ve içindekilerini yaratır, onları yok etmeksizin bir halden başka bir hale tecdid yoluyla yaratmaktadır." (Bağdâdî, 1973,). el-Hayyât bu görüşlerin Nazzâm'a İbnü'r-Râvendî tarafından iftira olarak atıldığını, Nazzâm'ın bu şekilde düşünmediğini ve yaratılış konusunda şöyle düşündüğünü ifade etmiştir: "Yüce Allah, bu dünyanın bir benzerini, onun da başka bir benzerini hiçbir gaye gütmeksizin yaratabilir. Allah (c.c.) dünyayı bir anda yaratmıştır. Allahu Teâlâ tüm peygamberlerin elinden sadır

olan mucizeleri Resullerin elinden zuhur ettiği vakitte yaratmıştır ” (Hayyât, 1957; Yıldız, 2018).

Buradan anlaşıldığı gibi “Tafra” kelimesinden hareketle isim verilen bu nazariye, Mu‘tezile kelâmcılarından Nazzâm’ın mekânsal hareketin imkânını açıklamak amacıyla geliştirdiği teori için kullanılan bir terimdir. Teorinin ilk kurucusu olarak Nazzâm’ı göstermek doğru olmasa da öncelikle Hişâm b. Hakem tarafından kullanılmış olan teorinin, günümüze intikal eden şekli Nazzâm tarafından geliştirilmiş ve ona nispet edilmiştir. Nesnelerin bölünmeyen parçalardan (atomlar) oluştuğu düşüncesine karşı çıkan Nazzâm nesnelerin zihnen (bilkuvve) sonsuza kadar bölünebileceği görüşünü savunarak kelâmcıların çoğunluğunca benimsenen, “bir nesnenin bir mekândaki bulunuşunun önceki bir bulunuşla öncelenmemesi” şeklindeki hareket tanımını reddetmiştir.

Ona göre eğer bir cisim bilkuvve sonsuza kadar bölünebiliyorsa var sayılacak herhangi bir mesafe sonlu olmayacak, bu durumda hareketi açıklamak da imkânsız olacaktır. O halde cisimlerin bir anda var olması ve sonsuza dek bölünebilir olması gerekmektedir. Buna göre Nazzâm’ın “tafra” kavramına verdiği ıstılahî anlam “cisimlerin takaddüm ve teahhur olmadan anlık bir hareketle var olması ve bu hareketlenmenin parçalanma şeklinde sonsuza doğru tekrarlanması” şeklindedir. Abdulkâhir Bağdâdî Nazzâm’ın bu görüşünü Hişam b. Hakem ve felsefecilerin mülhid kısmından aldığı “cüz’-i lâ yetecezzâ’ ın olmadığı görüşüne bina etmiştir (Bağdâdî, 1973) .

3.2. Kur’ân’da Tafra Kelimesi ve Anlamı

Kur’ân-ı Kerîm’de “tafra” kelimesi Nazzâm’ın verdiği anlamı taşıyacak şekilde lafzen geçmemiştir. Ancak tekellüfe girmek şartıyla “tafra teorisi” ile manen ilişkilendirme imkânı olacak şekilde bu mesele ile ilgili iki tane örnek vardır. Bu ikisi de Hz. Muhammed’ in (s.a.v) Mescid-i Haram’dan Mescid-i Aksây’a bir gecede gidip geldiği İsra-Miraç hadisesi (İsrâ, 17/1) ve Belkıs’ın sarayındaki tahtın bir anda Hz. Süleyman’ın (a.s) sarayına bir anda taşınması olayıdır (Neml: 27/ 39-42). Birinci olaydan bahseden âyetlerde “tafra” kelimesi geçmemekte, bunun yerine “esrâ/أسري” kelimesi geçmektedir. İkinci olaydan bahseden ayetlerde ise “trf” kökünden gelmek üzere şöyle bir cümle kullanılmaktadır: “ قَالَ الَّذِي عِنْدَهُ عِلْمٌ مِنَ الْكِتَابِ اَنَاْ اٰتِيكَ بِهٖ قَبْلَ اَنْ يَرْتَدَّ اِلَيْكَ

طَرْفُكَۜ : (Bu konuya dair) kitaptan bir bilgisi olan ise, “Ben onu sen göz açıp kapayıncaya kadar getiririm” diye cevap verdi”(Neml: 27/ 40). Bu âyette geçen “اٰتٖيكَ بِهٖ قَبْلَ اَنْ يَرْتَدَّ اِلَيْكَ طَرْفُكَۜ” ifadesi, bir maddenin bir yerden anlık bir hareketle ve saniyelik bir süre içinde başka bir yere alınıp götürülmesini ifade etmektedir. Bunun Nazzâm’ın “tafra teorisi” ile herhangi bir ilgisi bulunmamaktadır. Zira bahsi geçen teorideki “tafra” yaratılış ile ilgili sıçrama, yani bir merhaleden başka bir merhaleye atlama anlamındayken, buradaki “tafra” ise “yeni bir yaratma” yahut “yaratılışın yeni bir safhası” değil, mevcut olan bir cismin aynı hali üzere kalması şartıyla bir yerden başka bir yere intikali anlamına gelmektedir. Zaten ayette geçen “tahtın bir yerden alınıp başka bir yere nakledilmesi” anlamı, Nazzâm’ın kullandığı “tafr” kelimesiyle ya da aynı anlama gelecek başka kelimelerle zikredilmemiş, “âtike: اٰتٖيكَ” yani “sana getireceğim” ifadesiyle zikredilmiştir.

Hz. Muhammed’in (s.a.v) İsra hadisesinden bahseden kaynaklar (Buhari, Salât, 1; Müslim, İmân, 259, İbn Hişâm, 1987) da bize gösterir ki O, bu iki mescit arasındaki mesafeyi sıçramayla değil aradaki mekânlara uğrayarak/temas ederek gerçekleştirmiştir. Orada gördüğü olaylardan ashabını haberdar etmiştir. Hz. Muhammed’in (s.a.v) yolculuğu çok kısa zamanda çok uzun mesafeyi kat etme sureti ile gerçekleşmiştir. Bunun da tıpkı Belkıs’ın tahtının intikali olayındaki durum gibi yeni bir yaratılış, yaratılışın bir safhasından başka bir safhasına atlama veya sıçrama gibi anlamlarla ilişkilendirilecek bir tarafı bulunmamaktadır.

Belkıs’ın tahtı örneğinde ise şayet nakledilme hadisesi vaki olmuş ise, yani bir mekândaki taht belli bir usulle başka bir mekâna taşınmış ise, bu durumu “*tafra nazariyesi*” ile ilişkilendirmek mümkün değildir. Bu hadiseyi “tafra teorisi” ile ilişkilendirmek veya ona uygun bire şekilde yorumlamak için “o tahtın herhangi bir mekâna uğramaksızın birinci mekânda varlığının ortadan kaldırılıp (âdem: عدم) ikinci bir mekânda yani Hz. Süleyman’ın sarayında yeniden yaratıldığını söylemek gerekmektedir. Dolayısı ile bunu tafra tartışmalarına konu olabilecek bir örneğe dönüştürmek için te’vil ve yorum sınırlarını alabildiğine zorlamak gerekmektedir.

3.3. İbrâhîm en-Nazzâm’ ın Meseleye Yaklaşımı

Basra Mu’tezilesi ’nin en önemli kelamcılarında olan Ebû İshâk İbrâhîm b. Seyyâr b. Hânî’ en-Nazzâm’ın (ö. 231/845), kozmoloji alanındaki en belirgin ve

iddialı görüşü cüz'i yetecezzâ (bölünemeyen parça, cevher-i ferd) düşüncesini kabul etmeyişidir. Nazzâm' a göre cisimler sonsuza kadar bölünebilir. O net bir şekilde görüşünü şöyle ifade eder: "Cüz'ü olmayan cüz yoktur. Parçası olmayan parça yoktur. Yarısı olmayan yarım yoktur. Cüz'ün sonsuza kadar bölünmesi caizdir. Bölünme hakkında sınır yoktur"(Eş 'arî 1950). "*Makâlât*" adlı kitabında cüz'ün parçalanıp parçalanamayacağı konusunda fikir beyan eden taifelerin 14 farklı görüş ileri sürdüklerini beyan etmiş, bunlar arasında Nazzâm'ın "*el-Cüz*" adlı eserinden yararlanarak bazı kişi ve grupların parçalanamayan cüz konusundaki görüşlerini ondan naklen sıralamış ve daha sonra bu tür farklı görüşlere karşı bir takım deliller öne sürmüştür (Eş'arî, 1950) . Bu kitabında konuyla ilgili farklı görüşleri nakletme çerçevesinde Nazzâm'dan bilgi aktaran Eş'arî, Nazzâm'ın kendi görüşünü net bir şekilde nakletme konusunda iç açıcı bir açıklama yapmamıştır. Dolayısıyla Nazzâm'ın cisimlerin sonuna kadar bölünebileceği düşüncesinde yahut bu bölünmenin fiil veya kuvve halinde oluşu üzerinde Ebu'l- Hasan Eş'arî çok durmamıştır. Ancak O, Nazzâm'ın bu konudaki görüşlerini "tafra" konusunu işlediği başlıkta onun adını da zikrederek aktarmıştır. Bu konuda şöyle demektedir: "*İnsanlar "tafra" konusunda ihtilaf etmişlerdir. Nazzâm şunu iddia etti: Bir cismin bir mekânda bulunması, sonra tafra yoluyla ikinci mekâna uğramadan üçüncü mekâna geçmesi caizdir.*" (Eş'arî, 1950) .

Nazzâm'ın burada bahsettiği sıçrama veya atlamada aynı cins arasındaki sıçramadan bahsettiği anlaşılmaktadır. Dolayısıyla bunu "bir cinsten başka bir cinse atlama veya sıçrama" anlamına da gelebilen "evrim" şeklinde açıklamak doğru görünmemektedir. Ayrıca burada bahsi geçen parçanın bölünmesinin bi'l-kuvve ya da bi'l-fiil gerçekleşmesi üzerinde de durulmamıştır. Nazzâm'ın bu ayrıntı üzerinde durmayışından yola çıkarak Nazzâm'ın bahsettiği bölünmenin kuvve halinde olduğunu yahut bi'l-fiil vaki olduğunu söylediği konusunda onun açıklamalarını net bir şekilde ortaya koymak gerekmektedir. Hayyât'a göre ise buradaki bölünmeden maksat vehmî, zihnî ya da ihtimaller üzerine dayalı bir bölünmedir (Hayyât, 1957) . Fahrettin er- Razi cisimlerin te' lifi meselesindeki dört ayrı görüşten bahsetmiştir:

1. Bilfiil sonlu parçalardan oluşan cisim

2. Sonsuz parçalardan oluşan cisim

3. Bilkuvve sonlu parçalardan oluşan cisim

4. Bilkuvve sonsuz parçalardan oluşan cisim

Mütekellimûn'un büyük bir kısmı bilfiil sonlu parçalardan oluşan cismi kabul ederken Nazzâm ve Anaksagoras sonsuz parçalardan oluşan cisim düşüncesini savunmuştur (er-Râzî, 1990; Bulğen, 2017). Râzî buradaki bölünmeyi her ne kadar bilfiil olarak ele alsa da Hayyât, Eş'arî ve İbn Hazm gibi ilk dönem kelam âlimleri Nazzâm'ın kast ettiği bölünmenin vehim, kalp ve ihtimal üzere olan bölünme olduğu görüşündedirler. Birçok inceleme neticesinde Nazzâm'ın cisimdeki cüzleri bilfiil varlığının sonsuz oluşu hakkında açık görüşe rastlanmamaktadır. İlk dönem yazarları onun filozoflardan etkilenerek bilfiil halinde bölünmeyi amaçladığını söylerken sonraki yazarlar bilkuvve halindeki bölünme olduğu konusunda ittifak etmişlerdir (Dağ, 1981) . Nitekim Nazzâm konusunda detaylı çalışma yapan çağdaş yazar Ebu Rîde araştırmaları neticesinde Nazzâm'ın muhtemel (düşünsel) bölünmeyi kastettiği düşüncesine ulaştığını bize aktarır (Ebu, Rîde, 2001).

Bağdadî Nazzâm'ın bu ve benzeri düşüncelerinden dolayı Mu'tezile'nin bazı grupları ve âlimleri tarafından tekfir edildiğini beyan ettiği gibi onun "cisimlerin ortaya çıkışı (zuhûr) ve gizlenmesi (kümûn) ile birbirlerine geçişi (tedâhül) hakkındaki görüşü "nün arazların hepsinin cisimlerin özelliklerinin, ancak bir kısım arzların ortaya çıkışı (zuhur), bir kısmının da gizli oluşu (kümûn) ile belirlendiğini ileri süren Dehriyye'nin görüşünden daha kötü olduğunu belirtmektedir. Ona göre bu görüşün temelinde Allah'ın evrenin cüzlerini ilmi ile kuşatmasını imkânsız kılma fikri yer almaktadır. Bağdâdî, bu mevzuda "*Allah, onların yaptıklarını ilmiyle kuşatır ve her şeyi bir bir sayar*" (Cin: 72/ 28) ayetini Nazzâm'ın fikrinin asılsız olduğunu göstermek için zikreder (Bağdâdî, 1973) . Nazzâm'ın bu görüşünün Dehriyye 'nin görüşünden daha ileri safhada olduğunu söyleyen Bağdâdî netice olarak da şöyle demektedir: "Zuhur ve kümün görüşlerinin her ikisinde de Dehriyye' nin cisimler ve arazların hudûsunu inkâr etme görüşünden daha ileri düzeyde bir sapış mevcuttur. Zira onlar, bir kısım cismin zuhur, bir kısmının kümûn halinde olduğunu, böylece bu zahir olan veya kâmin olan (gizlenip saklanan) cisimlerin o esnada hadis olmadığını söylemiş olmaktadırlar." (Bağdâdî, 1973) Buna göre Nazzâm'ın çizimlerin tümü

hakkında savunduğu bu görüş, cisimlerin bir kısmı hakkındaki görüşten daha çok tehlikelidir. Dolayısıyla her ikisi de küfür ve ilhaddır (Bağdâdî, 1973) .

Bağdâdî'nin Nazzâm'ın saçmalıklarından birisi olarak nitelendirdiği "tafra" teorisine göre bir cisim bir mekândan üçüncü bir mekâna önceki ikinci mekâna uğramadan geçebilir (Bağdâdî, 1973). Aynı şekilde herhangi bir yere uğramadan birinci mekândan onuncu mekâna da geçebilir. Bu geçiş tafra (sıçrama) ile mümkündür. Ona göre Nazzâm, gençliğinde Sümeniyye[23] ve Seneviyye[24] taifesi ile görüşmüş onlardan etkilenmiştir (Bağdâdî, 1973). Aynı şekilde gençliğinde Dehriyye, Berâhime gibi akımlara mensup insanlar arasında bulunmuş, Hişâm b. Hakem, Dırâr b. Amr ve Sâlih b. Abdülkuddûs gibi marjinal düşüncelere sahip kişilerle karşılaşmış, başta Aristo olmak üzere Yunan filozoflarının eserlerini okumuştur. Hasımları reddiyelerini göz ardı ederek onu söz konusu şahıs ve akımlara meyletmekle itham etmişlerdir (DİA, "Nazzâm", 2006). Kaynakların belirttiğine göre cisimlerin sonsuza kadar bölündüğü düşüncesini Hişam b. Hakem er-Razi'den almış, bu görüşten hareketle de tafrayı ortaya koymuştur.

Nazzâm'a göre ölüm anında ruh bedenden ayrıldığında ayrılan o ruh âlemi ta en yukarıya doğru geçer ve geçişte kat edilen mesafenin parçaları sınırsız değil her parçanın parçası vardır. Ruh bu ilerleyişte sınırsız gidecekse o sınırlı sürede hareket ediyorken bu nasıl mümkün olabilir diye sorulduğunda ise tafra yoluyla yani sıçrayarak gittiğini söylemiştir.

Cüveynî, Nazzâm'ın cevheri kabul etmeyişini uçsuz bucaksız bir görüş olarak değerlendirir. Ona göre Nazzâm el-Cüz adlı eserinde hareketi açıklarken cevher-i ferdin olmadığına göre cismin bir yerden bir yere gitmesi sonsuza kadar devam eder zira mesafe sonsuza kadar bölünebilmektedir. Bu mesafe sona erip yol kat edildiğine göre kat etme, yolun tamamlanması ancak "tafra" (sıçrama) ile mümkün

---

[23] Sümeniyye: Hindistan'da Somnat adlı puta tapanlara İslami eserlerde verilen bir addır. Kelam ve mezhepler tarihi eserlerinde verilen bilgilerden anlaşıldığına göre materyalist ve putperest bir mahiyet taşımaktadır. bu anlayışta alemin ezeliliği, dehrin kıdemi ve ruhların tenasühü savunulmaktadır. Sümeniyye' de ahiret alemi ve nübüvvet müessesesi kabul edilmemektedir. bunlara göre sadece duyular bilgi kaynağıdır. Mütevâtir haber bile kabul edilmez. (Topaloğlu ve Çelebi, 2010)

[24] Seneviyye: İslam âlimlerinin evreni nur ve zulmetten (aydınlık ve karanlıktan) oluşan iki tanrının yaratıp yönettiğine inanan grupları adlandırdığı isimdir. Kadim iran ve hint kökenli olan bu inanışa göre nur iyilik tanrısı, zulmet ise kötülük tanrısıdır. (Topaloğlu ve Çelebi, 2010)

olmaktadır. Ona göre bu akıl dışıdır ve Nazzâm bu görüşü açıklarken bir çeşit kamuflaja sarılmaktadır. Cüveynî bu konu üzerine izahlar yaparken, sonsuz parçaların varlığının sonradan yaratılmaya muhalif olabileceğini fark etmiştir. Nazzâm' ın kelâm sistematiğinde cisimlerin sonsuz parçadan oluştuğunu söylemesi ve bunun yanında yaratmanın da bir defada gerçekleştiğini savunması Cüveynî'ye göre çelişkilidir. Çünkü o, yaratılanlar sonsuz ise Allah'ın her şeyi bir defada yaratması aklen mümkün olmaz. Çünkü o sonsuz parçaları yaratmak da sonsuza kadar sürer (Cüveynî, 1969).

İbn Metteveyh tafra tartışmalarının hem nedeni hem de sonucu olacak meseleyi şu şekilde açıklar. Eğer bir cisim sonsuza kadar parçalanırsa bu kişi o cismin kadîm olduğunu söylemiş olur. Bu durumda ise kadim olan bir şey sonradan yaratılmış değildir. Cismin kadim olduğunu söylemek hareketinde sonsuz olduğunu söylemek demektir. Bu da kadim olan Allah inancına şirk koşmak olup Allah'tan başka kadim varlıkların varlığını kabul etmeye götürür (İbn Metteveyh,2009) .

İbn Sinâ bir cisim sonsuza kadar bölünüyorsa hareket mümkün değildir diyerek Nazzâm'ın tafra teorisini ortaya koymaya çalıştığı temel dayanağa itiraz eder. Zira hareket eden cisim sonsuz sayıda parçaları aşarken her harekette ilk parçanın yarısını daha sonra sonraki parçanın yarısını geçer. Derken bu silsile sonsuza kadar devam eder, hareket meydana gelmez (İbn Sînâ, 1985; Bulğen, 2007).

Şarkiyatçı Dr. Pines, Nazzâm'ın Tafra Teorisi'ni, parçalanamaz cüz'ü kabul etmeyişini ve bu meselede verdiği örneklerin günümüze kadar gelse bile orijinal halinin olmadığını elimize ulaşan verilerin Müteahhirûn 'un elinde şekillenen yönüyle olduğunu söylemiştir. Dolayısıyla Nazzâm' ın tam olarak neyi kastettiğini bilmemiz Pines'e göre mümkün değildir. Zira bu konuda ki kaynaklar onun düşüncesinin çerçevesini tam olarak çizmemektedir (Ebu Rîde, 2001). Esasen Nazzâm' ın bu görüşü ortaya koymasının temelinde Maniheistlerin iddia ettikleri şu düşünceyi reddetme vardır: Onlar, karanlığın (zulmetin) ruhu genişliği ve mesafesi sonsuz olan Hümame'nin (Ebu Rîde, 2001) beldelerini kat edip Nur ülkesine ulaşmıştır derler (Bağdâdî, 1973). Nazzâm aslında burada zulmet sonsuz beldeleri aşıp Nur'a ulaşıyorsa sonsuzu aşmış oluyor. Oysa bir bitiş ve nihayetinde Nur olan bir son varsa ulaşmak imkânsızdır. Onların bahsettikleri bu meselede ya kastettikleri

belde sonsuz değil ya da kat eden kişi sonsuza ulaşmamıştır. Çünkü sonsuz şeyi kat etmek mümkün değildir. Nazzâm Hümâme'nin sınırlı olduğunu ispat etmiştir (Hayyât, 1957) . Netice olarak Nazzâm cüz-i lâ yetecezzâyı kabul etmeyip cismin ve mesafenin sonsuza kadar bölündüğünü söylediği halde hareketin mümkün olduğunu savunur. Bunu da tafra (sıçrama) düşüncesi ile izah etmiştir.

3.4. Tafra Teorisinin Temel Dayanakları

Nazzâm bu teoriyi temellendirirken kendi kelâm sistematiğinin ana dayanaklarını oluşturan kadir-i mutlak olan ve sürekli yeniden yaratan Yüce Yaratıcı inancından hareket ettiği için Tafra Teorisini ortaya koymak onun yolunu kolaylaştırmıştır. Tafra Teorisi'ni anlamak için her şeyden önce Nazzâm'a göre hareketin keyfiyetini ve mahiyetini bilmek gerekir. Varlıklar hareket ederken sürekli yeniden yaratma ile varlığını sürdürmektedirler. O cisimlerde beka olmadığını ortaya koymakla meseleye başlar. Cisimler sürekli yenilenerek varlığını sürdürürler. Tafra hareketi ile yeni bir mekânda yer tutan cisim sürekli yeniden yaratılmak suretiyle bunu gerçekleştirir. Nazzâm' a göre hareket fesat değil kevndir. Cisimler sakin halde olsalar bile sürekli bir yaratılış halindedirler ve hareketlidirler. Bir cismin iki vakitte tek bir mekânda bulunması aslında o cismin söz konusu mekânda iki vakitte hareket etmesidir. Netice olarak tam anlamıyla durağanlığı ifade eden sükûn kavramını Nazzâm nehyetmektedir (Ebu Rîde, 2001).

Nazzâm dışındaki kelamcılar hareketi "adem (عدم)" ve "iade (إعادة)" şartına bağladıkları için Tafra'yı reddetmiştir. Nazzâm'a göre âdem ve iadeye gerek kalmaz. Çünkü yaratma her an devam etmektedir. Esasen baktığımız zaman cevher-i ferdi kabul eden kelamcılar ve Nazzâm'ın hareket anlayışı bir yerde yok olma diğer yerde var olma açısından birbirine benzemektedir. O bir yerden bir yere hareketin, aradaki mesafeleri kat etmeksizin, temas etmeksizin olduğunu söyler. Kelâmcılar, cevherlerin hareketinin kendi boyutunda uzaydaki hayyiz alanı (kütle) kat ederek gerçekleştiğini açıklar. Uzay ise cevherler gibi ayrık olduğu için bir uzay biriminden diğerine geçiş önceki uzay biriminde bütünüyle yok olup sonrasında yeniden var olma ile meydana gelir. Aslında uzay atomları arasında da sıçrama ile gerçekleşir. Bu açıdan bakıldığında kelamcıların hareket anlayışı ile tafra benzerlik göstermektedir (Ebu Rîde, 2001). İbnü'r-Râvendî, "*sonlunun sonsuzu kat etmesi mümkün değilken*

sonsuzun sonsuzu kat etmesi mümkündür" diyerek tartışmaya başka bir boyut kazandırmaktadır. İbn Metteveyh ise bunu kabul etmez (İbn Metteveyh, 2009). Nazzâm'ın tafraya dayanak sağladığı düşüncelerden birisi de birinci bölümde ele aldığımız kümûn nazariyesidir. Ona göre Yüce Allah, evrendeki gelmiş gelecek tüm varlıkları tek bir zaman diliminde tek bir anda yoktan var etmiş, yaratmıştır. Yani varlıkların yaratılma süreci bulunmamakta ve bir varlık diğerinden daha önce yahut sonra yaratılmamış olmaktadır. Onun bu görüşüne yönelik olarak hem Mu'tezile, hem Ehl-i sünnet, hem de diğer fırkaların âlimleri tarafından birçok tenkit ve reddiyeler yazılmıştır (Eş'arî, 1950; Bağdâdî; 1973).

3.5. Tafra Teorisi'nin Örnekleri Üzerinde Cereyan Eden Tartışmalar

3.5.1. Değirmen Taşı/Topaç

Cüveynî, Nazzâm'ın tüm bu argümanları zikrettikten sonra "tafra" meselesini açıklamak için ortaya koyduğu o meşhur "değirmen taşı" örneğini ve bunun etrafında cereyan eden tartışmaları oldukça detaylı bir şekilde ele almıştır. Değirmen taşı kendi kutbunda (ekseninde) döner. Değirmen taşının kendi hareket ettiği arazisinde /alanında dairesel döndüğü bilinmektedir. Onun ekseni /merkezi kendi alanını ya da kendi alanından daha az bir alanı keser/ kat eder. Burada Nazzâm' ın açıklamaya çalıştığı değirmen taşının merkezinin çevresi dış kısmının çevresinden oldukça küçük olmasına rağmen aynı zaman diliminde taşın bütünü kendi etrafındaki dönüşünü tamamlamaktadır. Merkezin hareketinin sayısı ile dış kısmındaki çevrenin hareketinin sayısı tabii ki eşit olmamaktadır. İşte bu tafra ile, değirmen taşının tafrası ile mümkündür. Çünkü değirmen taşının tafrası kesik, muk'âtı, tafralar değilse ancak o kutbu (değirmen taşını hareket ettiren aparat) ekseni kat eder. Zira değirmen taşının tafrası kutbun hareketi ile hareketlidir.

Cüveynî, Nazzâm' ın tafra görüşünden önce bu örneği başkalarının da zikrettiğini söyler. Kendisi durumu şöyle açıklar; değirmen taşının yönü ona tabi olan büyük daireler halinde kat eder. Kutup harekete tabi değildir yani onun hareketi taşın hareketinden bağımsızdır. Bu görüşe göre kutup ve yönler değirmen taşının birincisinin yavaş iken ikincisinin hızlı olduğu akıl ile bilinir. Nazzâm bu açıklamayı kabul etmez ve tartışmayı şöyle sürdürür; Değirmen taşının bir cüzü hareket ettiğinde o kutbun hareketi ile hareket eder. İki kutbun hareketi ile iki değirmen taşının

hareketinin durduğu gibi kutup durduğu zaman değirmen taşı da durur. Onun cüzünden bir cüzünde durması gerekir. Cüveynî bunun bir senaryodan/kamuflajdan ibaret olduğunu söyler. Çünkü o değirmen taşının yönü kutup hareket ettiği zaman hareket etmediğini aksine onun hareketi Allah'ın onu yaratması ile olduğunu düşünmektedir. Buradan da detay vermemekle beraber tevellüt[25] meselesine geçer. Tevellüt konusundaki görüş sahiplerine göre kutup hareketinin değirmen taşından kaynaklı tevellüt ettiğini söylemezler. Aksine hareket değirmen taşının kutupların cüzlerine *itimat*[26] etmek suretiyle gerçekleştiğini savunurlar. Ayrıca tevellüt itimat hareketinde uzak değildir. Kişi taşı attığı zaman itimat hareketi ile atar. Nazzâm, cismin cüzleri ile olan münasebetini tafra ile ilişkilendirmektedir. Çünkü ona göre cisim sarsıldığı zaman cüzlerinden bağımsız olamaz. Oysa bu Cüveynî' ye göre aynı şey değildir. Değirmen taşının etrafı büyük bir güce dayanarak sarsıldığında kendisi de sarsılmaktadır.

Cismin diğer tarafı ise sarsılmaksızın mekân alır. Bir cihette tarafın (uç kısımların) tafraları hususunda değirmen taşının etrafı ve kutbu arasında fark vardır. Bu açıdan bakılırsa kutup için bir tasvir düşünülemez. O bunu söylerken tafra teorisinde uzak olmasına rağmen kutup meselesinde Nazzâm' ın görüşüne çok uzak olmadığını da ilave etmiştir. Nazzâm itiraza devam eder ve der ki; Kutupların en hızlı şekilde hareket ettiğini ve boşlukları aşıp geçtiğini görmüyor musun? Kutup bu suretle daireyi dönmeyi tamamlamaz mı? En hızlı hareket meselesine gelince bu reddedilmektedir. Kutupta bir dönem ve zamandan kaçma olmaksızın değirmen taşının etrafının kutuptan daha fazla mesafe kat etmesi gerekir. Hâlbuki onun bu dediği sakıncalı ve makbul değildir. Eğer kutbun en hızlı şekilde döndüğü düşünülürse değirmen taşı da onunla kendi etrafında dönmeksizin kalan kısmı kat etmeye kadir olurdu. Bunu Cüveynî kendisine daha yakın bir görüş olarak yorumlar. Kutbun akışı artarsa döndüğü yeri yerle bir edebilir veya kutup merkezinden uzaklaşabilir (Cüveynî, 1969).

---

[25] Tevellüd, Tevlîd kulun ihtiyari fiillerini Allah'ın müdahalesi olmaksızın tabiattaki işleyiş çerçevesinde meydana getirmesi şeklinde tanımlanabilir. Bu yolla meydana gelen fiillere de mütevellidât denilir. (Topaloğlu ve Çelebi, 2010)

[26] İtimat: A-m-d kökünden türemiş olan itimat, belli bir niyet ve amaçla işe girişmek, kastetmek, desteklemek anlamındadır. Istılahta ise bir şeye dayanmak, yaslanmak veya yönelmek anlamına gelir. Nazzâm boşlukta ateş, duman gibi hafif şeylerin yukarıya doğru yükselişini ve taş, demir gibi ağır cisimlerin aşağıya düşüşünü itimat teorisiyle açıklamıştır. (Topaloğlu ve Çelebi, 2010)

Sadrettin Şîrâzî'nin (ö. 1050/1641) naklettiğine göre Nazzâm taraftarları ve karşıtları bir mecliste cismin sonsuza kadar bölünüp bölünmediğini tartışmışlardır. Nazzâm'ın görüşünü benimseyenler değirmen taşının hareket anında merkeze uzak olan noktasının cismin bir cüzlük kısmını (yani bir atomluk) kat etmesiyle, merkeze yakın olanın da bölünmesiyle o hareket olacaktır. Çünkü eksene yakın olan atom uzak olan atomdan daha yavaş hareket eder. Bu tartışmanın neticesinde cüzlerin sonsuza kadar bölünebildiğini kabul edenler mağlup olmuş yavaş olanın ya da süratlinin bazı zamanlarda sükûn halinde bulunduğunu benimsemişlerdir. Esasen burada sükûn halinde bulunma dediğimiz şey tafranın kendisidir. Bu örnekten de gördüğümüz gibi tafra değirmen taşının cüzlerinin fiilen bölünmesiyle mümkündür ki bu da imkânsızdır (Şirazî, 1981).

Râzî (ö. 606/1210) ise bu örnekten hareketle konuşmacıların tartışma sonunda "Yüce Allah'ın faili muhtar olduğunu dilerse değirmen taşının atomlarının dönme esnasında parçalara ayırıp duruncada birleştirebileceğini söylediklerini nakleder''(Bulğen, 2017; Râzî, 1990). Nazzâm'ın tafra konusundaki bu değirmen taşı örneğine Cüveynî hız farkı ile Şîrâzî'de mekâna yakın olan atomların duraklamalarının çokluğuna eksene yakın olan atomların duraklamalarının ise azlığına dayandırmaktadır (Dağ, 1981). Eş'arî Makâlat'ında topaç örneğine yer verilir. Buna göre topacın alt tarafı üst tarafından daha çok hareket eder ki bu hareket Nazzâm'a göre tafra ile mümkün olur. Topacın üst tarafı alt tarafına göre daha az hareket eder ayrıca alt tarafının ekseninin kat ettiğinden daha fazla zaman kat eder. Tam bir tur dönme süresi içinde topacın sivri ucu, baş kısmına göre kendi çevresinde bir tur tamamlama sayısı çok daha fazla olmaktadır (Cüveynî, 1969) . Topacın en üst tarafı bazı şeylere öncekinin hizasında bulunmadan temas etmektedir. (Cüveynî, 1969). Nasıl ki bir parçada iki farklı mesafe ve iki farklı harekette aynı mekânda kat ediliyorsa sıçrama da böyledir. Bir cisim bir mekândan sonra tafra yoluyla ikinci mekânı atlayıp üçüncü mekâna geçebilir (Eş'arî, 1950) .

Değirmen taşı ve topaç örneğine İbn Metteveyh şu şekilde açıklık getirmektedir. *"Her iki harekette belirli bir sayıdaki zaman atomları yani anlar süresince geçer. Bununla birlikte dairenin dış halkasında bu anlar bütünüyle hareketle doluyken merkeze doğru ise artarak sükûn ile dolar. Merkeze yakın hareketin sürekliymiş gibi gözükmesi de sadece bizim duyularımızın yansımasıdır* Bu

atomik anlar suresi bizim ayrı ayrı algılayabileceğimizden çok daha kısadır" (Bulğen, 2017). Tafra taraftarları ise böyle bir durumun dağılmaya sebebiyet vereceği için mümkün olmadığını söylemişlerdir. Ona göre Nazzâm' ın dediği gibi şayet durum böyle olursa atomlar birbirinden ayrılır ve dağılma meydana gelir. Değirmen taşı ya da topaç dönerken bir yandan dağılma meydana gelir ama bir yandan da birleşme devam eder. Bu nesnelerdeki nemlilik ve kuruluk arazları sayesinde olmaktadır. Ondaki arazlar ayrışma ve birleşmeyi temin etmektedir. İbn-i Metteveyh buradaki dağılmanın mahiyetine farklı bir bakış açısı kazandırmıştır. Bir nevi Nazzâm' ın görüşünü kabul etmiş gibi görünse de dağılmanın devamında birleşmenin meydana geldiğini söyleyerek onun iddiasının aksini söyler (İbn Metteveyh, 2009) .

3.5.2. Tuzluk Örneği

Ebu'l Kasım el-Belhî, tuzluk örneği ile bu düşünceyi destekler. Değirmen taşı nasıl ki hareket öncesinde içindeki parçaları birbirinden ayrılıp birleşme şeklinde yer değiştiriyorsa günlük hayatta kullandığımız elimizdeki tuzlukta böyledir. Hareket esnasında içindeki tuz taneleri yer değiştirse bile tuzluğun kendisi dağılmamaktadır (İbn Metteveyh, 2009); Bulğen, 2017). İbn-i Fûrek, Eş'arî'nin bu tuzluk örneğine benzer bir örnek ileri sürdüğünü bize anlatmaktadır. Kayanın alt tarafı kurşun ile kaplı olan bir sütun düşünülürse kurşun ile kaplı olan kısmı hareket ettiğinde üst kısmı da hareket etmesine rağmen burada herhangi bir dağılma meydana gelmemektedir. Öyleyse bir cismin bir kısmı hareketli iken bir kısmı sakin olabilir. Bu durumda parçalanmanın olması zorunlu değildir (İbn Fûrek, 1987).

3.5.3. Kova

Nazzâm' ın mesele ile ilgili en meşhur ikinci örneği ise kova örneğidir. Bir su kuyusunun içerisine 50 zirâ uzunluğunda ucunda kova bağlı olan bir ip sarkıtılır. Bu ipe paralel olarak yine 50 zirâ uzunluğunda ucunda çengel bulunan bir ip daha sarkıtılır. Çengel kovaya takılmış şekilde kova yukarıya çekildiği zaman 50 zirâlık mesafe olduğu halde toplamda 100 zirâ uzunluk gitmiştir. Bu ise ancak sıçrama ile mümkündür (Şehristânî, 1993). Nazzâm kovaya bağlı ipin sıçrama sayısı çengelli ipin sıçrama sayısından daha çok olduğu için sonuç böyle olmuştur der. Cüveynî ise buna itiraz eder. Çünkü çengelli ip ile kovaya bağlı ip aynı zamanda yukarıya çıkar.

Bunun sebebi ise kovaya bağlı ip sürati ve duraklamalarını az olmasından dolayıdır. Mehmet Dağ bunu şöyle yorumlar "bir hareketin hızı ondaki duraklamaların sükûnların azlığına ya da çokluğuna göre değişir. Her hareket atomuna bir zaman atomu ve her sükûn atomuna da yine bir zaman atomunu karşılık olduğu için aynı zaman aralığı içinde iki hareket arasındaki hız farkı bu hareket ve duraklarının sayıları ile belirlenir."

Cüveynî de Eş'arî gibi duraklamaların az olmasına bağlar (Cüveynî, 1969). İbn Metteveyh, kova mürekkebe batırılırsa 100 birim mesafe kat etiğini gösteren iz meydana gelir ki bu da iddianın aksine sıçramanın olmadığını bize göstermektedir der (İbn Metteveyh, 2009).

3.5.4. Karınca

Şehristânî, Nazzâm'ın bölünemeyen cüz konusunda filozoflara tabi olduğunu söyler. Tafra düşüncesini öne sürmek için Nazzâm'a karınca örneği sunulur. Bir kayanın ucundaki karınca kayanın bir tarafından diğer tarafına yürüyerek sonsuza ulaşırsa (o kaya üzerindeki mekân cevhere bölünmüyorsa yani sonsuza kadar bölünüyorsa) sonlu olan karınca nasıl sonsuza ulaşabilir diye sorulduğunda, Nazzâm karıncanın bir kısmını yürüyerek bir kısmını ise sıçrayarak ilerlediğini söyler (Şehristânî, 1993). İbn Murtazâ' nın aktardığına göre karınca örneği temelde Ebü'l Huzeyl'e dayanmaktadır. "Nazzâm cüz konusunda Ebu'l-Huzeyl ile tartışmış onu şaşırtan bakla ve karınca meselesini ortaya koymuştur.'' diyerek bu meseleye ışık tutar (İbn Murtaza, 1902). Ebu Muzaffer el-İsfereyânî, Ebu'l-Huzeyl 'Nazzâm'a eğer cismin her parçası sonlu olmasaydı karınca bir baklanın ucundan öteki ucuna varamazdı' der ve İbn Murtazâ'nın düşüncesini destekler (İsferayânî, 1983; Bulğen, 2017).

Bu konuda Ebü'l Huzeyl ve Nazzâm arasındaki tartışmayı bize İbn Metteveyh de nakletmektedir. Kelam atomculuğunun fikir babası sayılabilen Ebü'l Huzeyl, Nazzâm' ın "sonsuza kadar bölünme imkânına sahip cevher-i ferd olmadığı için hareket tafra ile (sıçrama) olur" açıklamasının duyular ile elde edilebilir bir şey olmadığını söyler. Bu itirazını oldukça akli bir delille destekler. et- Tezkire'de geçen bu örneğe göre iki mesafe arasında hareket eden karıncanın ayağı boyaya batırılırsa karıncanın kat ettiği mesafede boya izi bir çizgi halinde kesintisizce devam eder.

Şayet karınca aradaki durakları sıçrayarak kat etseydi çizgiler arasında boşluklar olması gerekirdi. Bu durum duyular aracılığı ile bariz bir şekilde görülmektedir (İbn Metteveyh, 2009).

Cüveynî'de karınca örneğini şöyle aktarır. Bir karınca basit bir cismin bir ucundan öteki ucuna doğru sona ulaştığında cismin basit parçalarını geride bırakmış olur. Eğer cismin sonsuz cüzleri varsa (sonsuza kadar bölünüyorsa) onları kat edip uca vardığı düşünülemez. Karınca sonlu iken sonsuz mesafeyi nasıl kat etsin? Şehristânî yürüme ile sıçrama arasındaki farkı zamanın hızı ve yavaşlığı ile ilgili olarak yorumlar. Buradaki tafranın paralel bir uzunluk aşma olmadığı için Nazzâm' ın bilimsel olarak sıkıştığını yorumlamıştır (Cüveyni, 1969). Bu izaha bir başka açıdan bakacak olursak iki mesafe arası sonsuza kadar bölünüyor ise karınca aslında ulaşmak istediği yere asla ulaşamaz. Nazzâm buna cevap olarak balta ile kırılan odun örneğini verir. Nasıl ki baltanın sadece baş kısmına vurduğumuzda tamamı ortadan ikiye ayrılıyorsa karıncanın sonsuz mesafeleri kat etmesi de bu şekilde gerçekleşmektedir. Burada ortadan ikiye ayrılmanın tamamlanması tafra ile mümkündür. İbn Metteveyh ortadan ikiye ayrılmanın tafra ile değil itimat hareketi ile gerçekleştiğini bize bildirmektedir (İbn Metteveyh, 2009).

3.5.5. Gemi

Cüveynî, eş-Şâmil adlı eserinde tafra meselesini ele alırken gemi örneğini açıklamaktadır. Denizin ufkuna doğru giden bir gemi düşünülsün. Gemi hareket ettiğinde geminin içindekiler de hareket eder. Aynı zamanda geminin arkasında bir kişi duruyorken ön kısma doğru hareket etse hem kendi hareketi hem de geminin hareketi neticesinde toplamda kendi hareketinin iki katı mesafe kat etmiş olur (Cüveynî, 1969). Burada kişinin hareketinden dolayı bir birim mesafe kat edilecekken hem kişinin hem geminin hareketiyle iki birim mesafe kat edilmiş olur. Bu da ancak sıçrama ile mümkündür denilir. Gemi örneği bize hareketin çapına göre kat edilen mesafenin miktarını ifade etmektedir. Eğer geminin güvertesindeki kişinin hareketine odaklanırsak bir birim mesafe kat etmiş olduğunu görürüz. Ancak gözlemci olarak bakış açımızın çapını güverteye değil de geminin etrafına odaklarsak iki birim mesafe kat edildiğini görmüş oluruz. Bu hareketin sıçrama ile meydana geldiğini söylemek oldukça zordur. Zira durum bakış açımızın odak noktasına göre

değişiklik göstermektedir (Cüveynî, 1969).Geminin güvertesindeki adam durmuş vaziyette olsa bile gemi hareket ettiği için o da hareket eder ve yine bir birim mesafe kat etmiş olur. Hareket vasıtası kendi bedeni değil gemidir. Bu örneği mekân bazında ele aldığımız zaman sükûn ve hareketin aynı zaman dilimi içerisinde iç içe girift halde bulunduğunu görürüz. Öyleyse aynı zaman diliminde cisim sıçrama olmaksızın sükûn halindeyken başka bir durumda hareket halinde olabilir. Gemi örneği bize “Cismin kendisinde meydana gelen hareket âdem-hudûs hareketi iken kendi dışındaki sebeplerden dolayı hareket ettiğinde sıçrama ile hareket etmemiş olmaz mı?” sorusunu akıllara getirmektedir.

İbn Metteveyh, geminin hareketinde meydana gelen hareketi sükûnlar vasıtasıyla hareket teorisi ile itiraz eder**.** Ona göre geminin hareket ederken sükûnlar (gizli duraklamalar) yaşamaktadır. Güvertede duran adam gemi hareket ederken de dururken de hareket edebilmektedir. Cisimlerin boyutları farklı olduğu için adamın hareket esnasındaki sükûnları, geminin sükûnlarından daha azdır. Adam gemiye göre iki kat fazla mesafe kat etmiştir. Bu durumda tafra ile değil hareket ile mümkündür. İbn Metteveyh, Ebü’l-Huzeyl’ in ayakları mürekkebe batırılmış karınca örneğine benzer bir örnek verir. Geminin güvertesindeki adamın ayağı boyalı olsaydı gemide kesintisiz çizgiler meydana gelirdi. Şayet adamın hareketi tafra ile gerçekleşseydi çizgilerin kesik kesik olması gerekmez miydi? (İbn Metteveyh, 2009) İbn Fûrek, Eş’arî’ nin bu konuda İbn Metteveyh ile aynı düşünceye sahip olduğunu bize aktarmıştır. Eş’ arî, gemi örneğini yukarıdaki gibi açıkladıktan sonra atın hareketini örnek verir. At insana göre daha çok mesafe kat eder. Atın hareketi esnasındaki duraklamaları insanın duraklamalarına göre daha azdır. Bir şey diğerinden daha hızlı gidiyorsa o şeyde duraklamalar daha az olur. Bu hareket ona göre sıçrama ile değil duraklamaların sayısındaki farklılık ile mümkün olur (İbn Fûrek, 1987).

3.5.6. Köşegen

Nazzâm’ın tutunduğu örneklerden birisi de şudur: İki cevher dizildiğinde cevher üzerine bitişik / ilişkili olduğunda onun bölünebilir olduğunu kabul etmek gerekir. İki cevherden biri ikinci değildir. Bu konuda Nazzâm şu görüşü savunur; kenarları eşit olan kareyi düşünelim. Bir köşesinden bir köşesine bir çizi uzatalım. Bu çizgi ile ortaya çıkan şekle matematikçiler köşegen demektedirler. Köşegen

üzerinden yürüyerek (emekleyerek, milim milim hareket ederek) kenara ulaşmaya çalışan karınca, iki kenarından yürüyerek kenara ulaşmaya çalışan karıncaya göre daha evvel ulaşır. Bu da köşegen üzerinden hareket eden karıncanın sıçraması ile mümkündür. Ona göre bu his yani keşifle oraya çıkar.

M. Bulgen bunu şöyle yorumlar; "Nazzâm*'ın burada kullanmış olduğu argümanı ifade ediş şekli hayli enteresandır. Çünkü genelde atomculara karşı, köşegen delili, bölünmezlerden yapılı bir karenin köşegeninin atomcuların iddia ettiği gibi tam sayı çıkmayacağı şeklinde kullanılmaktadır". Ancak Nazzâm, bu argümanı bu şekilde kullanıp Ebü'l-Huzeyl'i zor duruma düşürmek yerine karenin köşegeni ile iki kenarının eşit olduğu varsayımından hareket etmektedir. Oysa burada Pisagor bağıntısından da bilindiği gibi karenin köşegeninin büyüklüğü bir kenarından fazla iki kenarından da azdır. Cüveynî, Nazzâm 'a bu örnekten hareketle cevap verir. Ona göre Nazzâm' ın köşegeninin önce kat edilmesi görüşü için tafra görüşünü kullanması saçmadır, çünkü köşegen iki kenardan daha kısadır"*(Bulğen, 2017) .

Bu noktada dikkati çeken husus karenin iki kenarının köşegenden daha uzun olduğunu bilmiyor olması Nazzâm gibi bir düşünür için pek mümkün görülmemektedir. Esasen Nazzâm'ın açıklamaya çalıştığı mesele kat edilen mesafenin uzunluk ya da kısalığından ziyade hareketin nasıl gerçekleştiğidir, sıçramadır. Cüveynî, bu meseledeki kapalılığı şöyle açılır. Karınca köşegenin başından ilerlemeye başlar. Köşegene kenarından önce ulaşır. Şeklin köşegeni kenarından kısa değildir. İki kenarı kat etmesi ve iki kenarından da uzun değildir (Cüveynî, 1969).

Nazzâm, bu kez az önceki şekil örneğini daha da minimalize eder, şekli oluşturan çizgileri parçalara ayırmak suretiyle tafrayı ispat yoluna gider. Şöyle söyler: şeklin köşesinden iki kenarın cüzleri çizilir, cüzler iki eşit yer kaplar. O değirmen taşı örneğinde dairenin merkezinde olan noktayı da aslında bu mantık üzerinden açıklamaktadır. Yani o cümleye mukabil dairenin çevresinin bölümlerini iddia ediyor. Hâlbuki bu Cüveynî' ye göre öngörülebilir değildir. Tam tersi nokta sadece kendi çevresinde eşit parçaya bölünebilir. Bu irdelendiğinde ölçülebilir çizgiler elde etmeye sahip olduğuna itibar edilir. Eğer noktanın merkezindeki cüzden

düz çizgiler çizilebilseydi onun cüzleri/ parçaları /atomları ölçülebilirdi. Noktadan çizgi oluşturmak zor değildir. Çizginin aslını katlamak/genişletmek/ ilave etmek/ uzatmak buradan onun çevresi ile bitişik olduğu gayesi ortaya çıkmaktadır (Cüveynî, 1969).

3.5.7. İki Düzlem Üzerinde Hareket

Cüveynî, Nazzâm' ın cevherin bulunduğu mekânı tarif ederek sıçrama hareketinin düz bir çizgide olabileceği gibi alt-üst olmak suretiyle çevrilerek de yer değiştirilebileceği iddiasını şöyle açıklar: Cevher iki mekân arasında bitişik olarak bir yönün üzerindedir. Onlardan birisi birinci cevherin önünde duran mekândır. İkincisi de ikinci cevherin önünde duran mekândır. Bağımsız olan birinci cevherin, önünde duran mekândan çıkması caiz olur. Öncekinin altından çıkmasının ardından iki üst cevherin alt üst (galb) olmasını tasvir etmemiz gerekir. Üstteki cevher sağ ve sol yönlere hapsolur. Alttakinin sağ mekâna çıkmasına caiz olur dersek, alttakindeki çıkan ile beraber sağ üst mekâna çıkması caiz olur. Cüveynî cevherin alt-üst olmak suretiyle hareket ettiğinde sağ ve sol mekâna hapsolmasını makbul bulmamıştır. Zira cevher, cevher üzerinde kalır. Sonra onda yok olur.

Cevher yönlerden bir yöne hareket eder, hareketlerde buna tabi olur. Mesafeleri kat eder. Cüzün havada mesafe kat etmesi ancak zaman içinde mümkündür. Ancak cüzün hareketinin tamamına temas[27] olmak suretiyle cevherin hareketi mesafe kat edebilir veyahut temas olmaksızın o yeniden yaratılır. Temas ise ancak ve ancak bir zamanda gerçekleşmektedir. Bir zamanda iki hareketin gerçekleşmesi imkânsızdır. Eğer biz tek bir zamanda cevherin bir mekândan üçüncü bir mekâna nakil olmasını caiz görürsek onun tekbir zamanda şarkın en uzağından garbın en uzağına çıkması caiz olur. Bu ise ancak keşif ile mümkündür. Bunu şu şekilde anlayabiliriz; Üç tane kitabı yan yana dizip üzerine bir kalem koyduğumuzu düşünelim. Tek bir anda üç kitabı bir birim sağa, kalemi de bir birim sola kaydırdığımızda, kalem ortadaki kitaba temas etmeksizin baştaki kitabın üzerine gelir. Nazzâm' a göre kalemin ikinci kitaba temas etmeden üçüncüye geçmesi ancak sıçrama ile mümkündür.

---

[27] Temâs: Cevherin geçtiği mekânlara uğrama olarak tanımlanır.

Nazzâm’ ın tafra teorisi için öne sürdüğü bir diğer argümanı ise şöyle izah etmektedir: Bağımsız birinci cevherin kendi mekânından ayrılması için ikinci ve üçüncüden de ayrılması gerekir. İki üst düzleme sahip cevherin alt üst yer değiştirmesi (bulunduğu bir mekânda) ilk cüz içindir. Yeni bağımsız bir mekânda yer almakla beraber o kendi mekânını elde etmiş olur. Çizgi/ hat dört terkipten oluşur. Onda bir engel yoktur. Çünkü cevher en üsttedir. Cevher altta (en altta) bir mekânda yer aldığında iki cüzün ayrılması ön görülebilir değildir. Onun altındaki şeyden çıkmak için ona eş bir hüviyet düşmez. O eş iki hareketten uzak olamaz. Uzaklık yakınlığın içinde olduğunda hareket iki hareket şeklinde gerçekleşmektedir (Cüveynî, 1969).[28]

Nazzâm’ın öne sürdüğü “çizgi/hat kesilmeksizin ayrılırsa birinci hizada iki üstlükten (iki düzlemden) bir cüz kalır. Altta kalan ilk cüz sıvışır gider” iddiasına şu cevabı verir: ilk cüz havada yayılır ve ikinci cüze temas eder. Böylece birinci cüzün yerini almış olur. Bu da muhaldir.

Cüveynî’nin “en üsteki cüz birinci cevherden ikinci cevhere dönüşür iddiasının imkânsız olduğunu söylemektedir. En üstteki cevher havada kalıp birinci cevher onun altından sıvışıp gittiği için buna itiraz etmiştir. Cevher ters-düz olmaksızın ve hareket etmeksizin havadadır. Nazzâm ise buna mukabil cevherin dairesel hareket eden bir cevher üzerinde kendi mekanından ayrılmaksızın hareket etmesi düşünülebilir mi? Çünkü Cüveynî hareketi adem ile açıklamıştır. Hareket cevherin yok olması ya da bir mekândan sonra yeni bir mekânda yer alması şeklinde gerçekleşmektedir. Cevheri ferdin bunu gerçekleştirmesi mümkün değildir. Cevheri ferde hareket zorunlu olursa mekândan ayrılır ve bulunduğu (o ilk mekânda) baki olması/varlığını sürdürmesi imkansızdır. Aynı şekilde Nazzâm’ ın cevherin cevher üzerinde devri iddiası da imkânsızdır. Bu örnek Zenon’ un hareket eden sükûnlar paradoksuna dayandırılmakta ve Nazzâm’ ın da Ebü’l-Huzeyl gibi Helenistik gelenekten istifade ettiği şeklinde yorumlanmaktadır (Van Ess, 2014).

---

[28] Cüveynî’nin izah etmeye çalıştığı bu örnek aslında bize iki boyutlu düzlemde hareketin nasıl meydana geldiğini anlatmaktadır. Üst düzlemdeki atom sabit iken alt düzlemdeki atomlar hareket ettirildiğinde cisim yer değiştirdiği için onun altındakinin bir üzerinde yer alan atom, ilk bulunduğu mekânın altında yer alır.

3.5.8.Tafra Teorisi'ne Yöneltilen İtirazlar

Ebü'l Huzeyl ve birçok kelâmcı bu görüşe karşı çıkmıştır. Onlara göre bir cisim kendinden önceki mekâna uğramaksızın bir sonraki mekâna uğraması mümkün değildir. Cismin bir kısmı hareketsiz haldeyken çoğu hareketli olabilir. At yürürken ve hızla koşarken ayağını indirip kaldırdığında gizli duraklamalar olur. Bu gizli duraklamaların müddeti atın yavaş veya hızlı olduğunu gösterir çünkü iki at aynı mesafeyi farklı zamanlarda kat edebilir. Aynı şekilde ağırlıkları farklı olan iki taş düşünelim. Ağır olan taş hafif olan taştan daha yavaş hareket eder. Bu taşlar yuvarlanırken de gizli duraklamalar vardır.

Filozoflar ve ehli nazar burada ki gizli duraklamaları kabul etmez onlar ağır olan taşın hafif olan taşa göre daha çok engellere maruz kaldığını ve bu engellerden dolayı sağa sola, öne ya da geriye hareket ederek daha az mesafe kat ettiğini söyler. Cübbâi, duraklamaları kabul etmiştir. Ona göre kirişli yayda ya da yıkılan duvarda gizli hareketler vardır. Bu gizli hareketler neticesinde duvar yıkılır (Eş'arî, 1950).

Eş'arî, bir mahalde bulunan âdem ve hudûs olmaksızın mahallere uğramadan onların hizasında bulunmadan ve onları kat etmeden kendisinin ötesindeki mahallerde var olması imkânsızdır demiştir (İbn Fûrek, 1987). Bağdâdî'de Tafra Teorisi'ne cismin bir noktadan hareket edip ikinci noktaya uğramaksızın üçüncü mekâna sıçrayarak hareket etmesini saçmalık olarak nitelendirerek itiraz etmiştir. Eş'arî gibi âdem ve hudûs olmaksızın hareketin mümkün olmayacağını düşünür (Bulğen, 2017). İbn Sînâ onlardan daha farklı bir gerekçe ile bu düşünceye itiraz etmiştir. Ona göre tafranın kaynağı Antik Yunan filozoflarından Epikürus'tür.[29] Mesafelerde cisimlerde bilfiil sonlu olduğu için sıçramaya gerek kalmaksızın hareket etmeleri mümkündür.M. Bulgen bu konuyu şöyle değerlendirir*; "İbn Sina'ya göre Nazzâm'ın Ebü'l-Huzeyl' e şöyle demesi yeterli olurdu: Nasıl ki sonlu mesafe sonsuza kadar bölünme potansiyeline sahipse aynı şekilde sonlu zamanda bilkuvve sonsuza kadar bölünebilir. Bu durumda zamanda sonsuza kadar bölünebileceği için mesafenin zamanda kat edilmesi mümkündü* (Şehristni, 1934*). İbn Sina'ya göre*

[29] Epikür cevher-i ferdi inkâr eden kelamcıların aksine atomun sonsuza kadar bölündüğü fikrine karşı çıkmıştır. Ona göre hareket, uzayda bulunan atomlar arasında cismin birbirlerine atlama suretiyle gerçekleşmektedir. Ancak burada dikkatten kaçan husus uzayda atomlar arasında boşluk vardır. Kelâmcıların hareketi bu boşlukları sıçrayıp bir atomdan ikinci atoma geçiş şeklinde olur.

Nazzâm'ın problemi şeyde bilkuvve mevcut olanla bilfiil mevcut olan ayırmış olmasıdır. Bu nedenle de sonsuza dek giden bütün bölünmelerin cisimde bilfiil bulunduğunu zannederek, cisimde bilfiil mevcut olan sonsuz parçaların var olduğunu iddia etmiştir."(Bulğen, 2017).

İbn-i Metteveyh, birinci mekândan hareket eden bir cismin ikinci mekâna uğramaksızın üçüncü mekâna sıçramasını doğru bulmaz. Şayet böyle olsaydı bir kişi Basra'da oradaki yerlere uğramadan Çin'e gidebilirdi. Ya da duvarın arkasındaki ışık duvar yokmuş gibi görülebilirdi. Zira ışık tafra sayesinde duvarı aşarak üçüncü mekânda yer almış olurdu. Hatta o uç bir örnek vererek meseleyi tamamen somutlaştırmış ve şöyle demiştir: Şayet bu doğru olsaydı, mahkûmların cezaevine konulmaları da imkânsız olurdu. Çünkü tafra ile o kalın duvarları aşıp hapsoldukları yerden gidebilirlerdi.

DÖRDÜNCÜ BÖLÜM

TECEDDÜD-İ EMSÂL

4.1. Teceddüd-i Emsâl Kavramının Kapsamı

İslâm düşünce tarihinde zaman ve zamana bağlı kavramlar her dönemin vazgeçilmez konusu olmuştur. Âlimler madde, mekân ve zaman mefhumları üzerine düşünmüşler ve özgün düşünceler üretmişlerdir. Teceddüd-i Emsâl kavramı da Allah'ın yeryüzündeki mutlak hâkimiyetinin zamanın en küçük birimi olan anda dahi olduğunu ispat etme amacı gütmektedir. Ayrıca bu düşünce maddenin değişimi ve sürekliliği hakkında da birtakım fikirler ortaya koyar.

Kelâmcıların bekâ arazı ile açıkladığı sürekliliği sağlayan zaman ve mekândır. Bu ikisi sürekliliği, bunlar arasında meydana gelen olaylar değişimi ifade etmektedir. Zaman ve mekân zihinde farklı kategorilere ayrılabilen somut olgulardır ve değişime konu oldukları için sürekliliği sağlayan bunlar değil değişimin bizzat kendisidir. Değişim aynı zamanda süreklilik gibi bir arazdır. Süreklilik ve değişim birbirilerinden ayrı kavramlardır ancak aynı olaylar ve durumlar üzerinde cereyan ettiği zaman birbirlerinden ayırt edilmesi oldukça güçtür. Değişimin sürekliliği, sürekliliğin değişmesi aynı kapıya çıkmaktadır. Değişimle beraber süreklilik olduğu gibi süreklilik içinde bir değişim söz konusudur (Karadaş, 2007). Teceddüd-i Emsâl düşüncesi ikinci yüzyılda yaratılış teorisini (hudûs) temellendirmeye yönelik bir gayretin neticesinde ortaya çıkmıştır. Kelâmcılara göre madde geometrik bir nokta şeklinde hacimsiz ortamlarda ve arazlardan meydana gelmiştir. İlk dönem klasik kaynaklardan anlaşılıyor ki bu düşünceyi ilk ortaya atan kişiler Nazzâm ve Hüseyin b. Muhammed en-Neccâr' dır (DİA, "Teceddüd-i Emsâl", 2011, XXXX).

Kelâmcılar değişimi ve sürekliliği "benzerlerin yenilenmesi" olarak algıladıkları için "*teceddüd-i emsâl*" terimini kullanırlar. İbn Hazm ve İbnü'l-Arabî ise var olan /toptan yaratılmış bir âlem içinde değişimi öngörürler. Bunu da yeni bir yaratılış anlamına gelen "halk-ı cedîd" ile ifade ederler.[30] Felsefeciler ise âlemi ay

---

[30] Çalışmamızın birinci bölümünde ele aldığımız üzere Nazzâm' da toptan yaratılmış âlem düşüncesini savunmakla birlikte maddenin varlık sahasına çıkışı ve yok oluşu noktasında bu iki düşünürden ayrılmaktadır.

altı ve ay üstü âlem olarak ikiye ayırırlar. Ay üstü âlemdeki varlıkların sürekliliği "*istimrâr"* ile ay altı âlemdeki varlıkların sürekliliği " *teceddüd*" ile ifade edilmektedir. İbn Rüşd onlardan farklı olarak "*hudûs-i dâim*" terimini kullanmayı tercih eder (Karadaş 2007). Sûfîler ise *teceddüd-i halk* fikrini savunur (Öztürk, 2017). Teceddüd-i Emsâl'e karşılık gelecek şekilde "bedî'ül-halk ve'l-iâde" ibareleri de ayetlerde geçmektedir.[31] Halk ve iâde hadis rivayetlerinde de yer alır. Esmâ'ül-hüsnâ içinde "*mübdî*" ve "*müîd*" ilk yaratan ve tekrar yaratan anlamlarındadır (DİA, "Teceddüd-i Emsâl", 2011, XXXX) .

"Teceddüd-i emsâl", ciddet kökünün tefâül kalıbından türemiştir. Ciddet yeniden vücut bulmak yenilenmek anlamındadır. *Teceddüd* kelimesinin ise yenilenmek ve kesilmek şeklinde iki anlamı vardır. Koyunun sütünün kesilmesi, tükenmesi anlamında kullanıldığı gibi eskiyen bir eşyanın yenilenmesi manasında da kullanılmaktadır (İbn Manzûr, 1999). *Emsâl,* misil kelimesinin çoğulu olup bir şeyin benzerini ifade eder. *Teceddü-i Emsâl* terkibi ise benzerlerin; aynı mahiyette olan arazların yenilenmesi, ard arda devam etmesi şeklinde tanımlanır (Topaloğlu ve Çelebi, 2010). Lakin bu yenilenmede eskiyen bir şeyin eski durumunu kesilmesi ve yerine yeni bir durumun gelmesi söz konusudur. Zira Devvânî'de "bir şeyin son bulması (inkıtâ), diğer şeyin meydana gelmesi (hudûs) olarak tanımlamaktadır (Karadaş, 2007).

Teceddüd-i Emsâl için "birebirine benzer olan şeylerin yenilenmesi", "kesilen tüketilen eski bir şeyin benzeri ile yenilemesi" anlamlarını verebiliriz (Karadaş, 2007). Bir başka deyişle: Cismi oluşturan araz ve cevherlerin her an yok olmasının hemen ardından yenilenmesi sûreti ile her an varlığını sürdürmesi anlamındaki kelam terimidir (DİA, "Teceddüd-i Emsâl", 2011, XXXX). Bu teori cevher ve araz düalizmine dayalı âlemin yaratılması ve varlığınım devamı, kaza ve kader meselesinde fiillerin insanlara ait olması, ahiret hayatı ve oradaki hallerle ilgili hususlarda birtakım sorunlara çözüm üreten bir mekanizmadır (Topaloğlu ve Çelebi, 2010) . Bu terkibe Kur'ân-ı Kerîm ve hadisler rastlanmaz (Fûad Abdulbâkî, 2007) .

---

31 Peki onlar, Allah'ın yaratmayı nasıl başlattığını, sonra onu artarda sürdürdüğünü görmezler mi? Kuşkusuz bu, Allah için kolaydır. (Ankebut: 29/19) Varlığı ilkin yaratan, sonra bunu tekrar eden O'dur ve bu O'nun için pek kolaydır. Göklerde ve yerde en yüce sıfat O'nundur. O mutlak galiptir, hikmet sahibidir. (Rum: 30/ 27)

Teceddüd-i Emsâl ile yakın anlamlı olan *halk-ı cedîd* kavramı çıkış noktasını Kur'ân-ı Kerim' den alır ve yeniden yaratma, yaratmayı tekrar etme, ölümden sonra yeniden hayata geçme anlamlarına gelir. *O sizin tanrılaştırdığınız varlıklar arasında, bir şeyi ilk defa yaratan, sonra yaratmayı tekrar eden biri var mı?" diye sor. De ki: "İlkten yaratan da yaratmayı tekrar eden de Allah'tır. Şu halde nasıl gerçeğin dışına saptırılıyorsunuz!"* (Yûnus:10/34) *Peki ilk baştan yaratan, sonra yaratmayı (durmaksızın) tekrar eden kim? Size hem gökten hem yerden rızık veren kim? Allah'tan başka bir tanrı mı? De ki: "Eğer doğru söylüyorsanız kesin delilinizi getirin bakalım!"* (Neml:27 /64) ayetlerinde doğrudan bu ifade yer almaktadır. " *İlk yaratmada biz aciz mi kalmıştık? Aksine onlar yeni bir yaratma (halk-ı cedîd) hususunda şüphe içindedirler*."(Kaf:50/ 15) mealindeki ayette geçen halk-ı cedîd, İbn Hazm[32] ve İbnü'l-Arabî tarafından teceddüd gibi sürekli yeniden yaratma anlamında kullanılmıştır (Serdar, 2015). Ancak tefsirlerde bu kavrama diriltme (ba's), yeniden yaratılma (el-halk ba'd'l –mevt) ve yeniden diriltme (el-ba's ba'de'l-mevt) anlamları yüklenmiştir (Mukâtil b. Süleyman, 2003). Râgıb el-İsfahânî'nin burada geçen *"cedîd"* lafzını eski anlamına gelen *"halak"* kavramının mukabili olarak değerlendirmesi ve kumaşın kesilmesi ile yeni dikilmiş elbise anlamını vermesi dikkat çekicidir (Düzgün, Karadaş vd, 2012). Bu ayet sıyak ve sıbak bağlamında ele alındığında halk-ı cedîd ifadesi için sürekli yeniden yaratma anlamını vermenin isabetli olmayacağı ortadadır. İbnü'l-Arabî teceddüdü hem bu dünyada hem de ahiret için geçerli der.

Dünya yaşamından berzaha, berzahtan cennet ve cehenneme, oradan da sonsuza doğru bir yenilenme (halk-ı cedîd) söz konusudur. Kur'an'da insanın ilk yaratılışı yoluyla istidlal edilerek ikinci yaratılışın imkân dâhilinde olduğu birçok kez anlatılarak halk-ı cedîd kavramına vurgu yapılır (Düzgün, Karadaş vd, 2012). Bazı

---

32 "İbni Hazm'a göre eşyaya ait tabiatlar gerçektir. "Tabiat bir varlığa karşı konulmuş olan kuvve olup o varlığın halleri buna göre cereyan eder. Tabiat varlığın özü ve konulmuş bir gerçekliğe sahiptir. Ona göre tabiatı Allah eşyada halk etmiştir. Değişiklik, dönüşüm, başkalaşma kabul edilemeyen bir keyfiyettir. Eş'arîler sebebiyet ve zorunluluk ilkesini reddettikleri için eşyaya ait sabit bir tabiatı kabul etmezler. O Eş'arîler 'in görüşünü şöyle anlatır: " Eş'arîler tabiatların hepsini inkâr ettiler ve dediler ki ateşte sıcaklık yoktur. , karda soğukluk yoktur. Âlemde asla bir tabiat yoktur. Ateşin sıcaklığı, karın soğukluğu, dokunma anında yaratılır. Şarapta sarhoş olma tabiatı yoktur. Menide canlı bir hayvana dönüşme kuvveti yoktur. Allah onda dilediğini yaratır. Hatta insanların menisinden deve yaratılması, eşeğin menisinden bir insan yaratılması kişniş otundan hurmanın yaratılması mümkündür." (Serdar, 2003)

eserlerde halk-ı müstemir terkibi ile de bu kavram izah edilmektedir. Kelâmcılar Allah'ın diriltmeyi tekrar etmesini eczâ-i asliyeye dayandırır. Böylelikle hem tenasüh iddiası hem de filozofların öne sürdüğü haşr-i cismânî telakkisi reddedilmiş olur (Karadaş, 2015). Teceddüd-i Emsâl, Tenâsüh, Deizm, Determinizm ve haşr-i cismânîye düşüncelerine reddiye niteliğindedir.

Birinci bölümde bahsettiğimiz gibi Nazzâm âlemin yaratılışını ve içindeki sürekli değişimi kümûn ve zuhur (gizlenme ve açığa çıkma/ bilkuvveden bilfiile dönüşme) olarak açıklar ve *tecdîd* kavramını kullanırken İbn Hazm *halk-ı cedîd* kavramı ile izah etme yoluna gider. Allah yaratılmışların hallerini bir halden bir hale sürekli olarak dönüştürür (*istihâle*). "Biz sizi yarattık, sonra size suretler verdik, ardından meleklere 'Âdem'e secde edin' dedik." (Âraf: 7/11) mealindeki ayeti de bu fikrine delil gösterir. Ona göre Allah suyu toprağı ve bunlardan da Âdem'i yaratmıştır. Neslinin devamı için kandan meni meydana getirmiştir. Kâinatta dağınık bir durumda olan bu unsurlar Allah'ın emri ile bir araya getirilerek yeni bir şekil verilmesi yani dönüştürülmesidir. O ilk yaratılıştan sonraki yaratmayı *ihâle/istihâle* kavramı ile açıklar. "Sonra biz onu başka bir yaratılış şeklinde inşa ettik." (Mü'min: 23/4) ve "bir yaratmadan sonra diğer bir yaratma" (Zümer: 39/6) ayetlerini kendi görüşlerine delil gösterir (Karadaş, 2007).

İbn Hazm ilk yaratmada kelamcılarla aynı noktada buluşsa da sürekli yaratma, yoktan ver etme ve yok etmeyi reddetmesi açısından kelâmcıların Teceddüd-i Emsâl fikrinden ayrılır (Karadaş, 1997; Bayrakdar: 2001). İbn Hazm gibi yoktan yaratmayı ve var olanların yok edilmesini kabul etmeyen İbnü'l-Arabî halk-ı cedîd kavramına kendine has bir mana yüklemiştir.[33]. Ona göre Allah'ın her bir tecellisi yeni bir yaratma meydana getirir. Her yeni yaratmada diğer yaratılanlar için bir ortadan kaldırma (zehâb) söz konusudur. Bu giderilme fena tecelli ise bekâdır. O cisim ve cevheri ayırmaksızın cisimler, cevherler ve araz cinsinden olan her şey halk-ı cedîde tabi olmak sureti ile var olma bakımından aynıdır. "O (Allah) her an yeni bir iştedir." (Rahmân: 55/29) ayetini delil gösterir. Onun halkı cedîdinde sürekli tecelli manasında bir yenilenme durumu vardır (Karadaş, 1997).

[33] Felsefecilere göre teceddüd ve istimrâr *İlk Varlık*'tan südûrun/taşmanın mümkün varlıklara bir yansımasıdır.

İbnü'l-Arabî bütünüyle yoktan yaratmayı reddederek kelamcılardan ve İbn Hazm' dan ayrılıp felsefecilere yaklaşır. İbnü'l-Arabî göre yaratma âlem ve içinde bulunan nesneler ve gerçekleşen olaylar sabit gerçeklikler olarak Allah' ın ezeli ilminde mevcuttur. Yaratma ise tecelli ile yok edilme; yokluk tarafına intikal ettirmesi ile olur (Karadaş, 2007).

Teâkûb, Teceddüd-i Emsâl ile yakın anlamlı bir kelimedir. Cisimlerden oluşan farklı arazların ara vermeksizin birbirini takip etmesi anlamına gelmektedir. *Muâkabe* ise teâkûb ile aynı kökten türemiş olup bir şeyin herhangi bir zaman aralığı bırakmaksızın başka bir şeyden hemen sonra gelmesidir. Kelâm düşünce sisteminde cisim veya cevherler arazlardan gayrı olmazlar. Onların araz taşımaması âdeten imkânsızdır. Cisimde veya cevherde benzer arazın devamlılığının inkıtaya uğraması durumunda fasılasız bir şekilde önceki arazın yerine farklı zıt cins bir arazın gelmesi gerekir. Zira arazlar cevherlerin üzerinde ya da cisimlerin üzerinde ya mütemâsil ya da zıtları ile olurlar. Zıt arazlar teâkûb yoluyla bir mahalde bulunurlar (Düzgün ve Karadaş vd, 2012; İbn Fûrek, 1999) .

İmâm Gazzâlî, teceddüdü hareket bağlamında ele alır ve şöyle açıklar: "Birbirine bitişik olan mekânlarda (ahyâz) birbirini takip eden oluşlar, ancak birbiri peşinden devamlı sûrette var olup yok olmalarıyla (teceddüd ve in'idâm) hareket adını alırlar. Bu oluşların baki olduğu farz edilirse hareket değil sükûn olur. Hareketin kendisi varlığından sonra yokluğu düşünülmedikçe düşünülemez (Gazzâlî, 1962; Bulğen, 2018)".

4.2.Arazların Teceddüdü

Kelâm ilminin ana konularından olan âlemin ve unsurlarının varoluşu ve varlığının devamlılığı yüzyıllar öncesinde tartışılan konulardan olmuştur. Müşahedemize dayanarak âlemin varoluşunun ya kendiliğinden olduğunu ya da bir müdahale ile var olduğunu görmekteyiz. Kendiliğinden olması durumunda âlemin tamamının tanrı olması gerekir. Oysa âlemde cereyan eden oluş ve bozuluştaki kusursuz düzen kendiliğinden olmadığının en büyük ispatıdır. Öyleyse âlem bir müessirin müdahalesi neticesinde meydana gelmiştir. Var oluş nasıl müessirin tesiri ile olduysa var oluşun devamı ve yok oluşta yine aynı müessirin iradesi ve tesiri ile gerçekleşmektedir (Düzgün, Karadaş vd, 2012). Öyleyse hâdis ve değişken olan

arazların bekası/sürekliliği nasıl ve ne şekilde gerçekleşmektedir? Teceddüdü emsâl ve yakın anlamlı diğer kelimler bu düşüncenin neticesinde ortaya çıkmıştır. Buna cevaben biz arazların teceddüdünü ele alacağız. Allah tarafından varlık sahnesine çıkarılan arazlar cisimlerin hareketinin ve zamanın oluşumu gibi yaratıldığı ilk anın ardından hemen yok olur ve ikinci anda Allah tarafından benzerlikleri yeniden yaratmak suretiyle mevcudiyetlerini sürdürürler.

Araz kelimesinde zamanın en küçük yapı taşı olan *" an"* da oluşmasından sonra hemen yokluğa maruz kaldığını gösteren bir mana vardır. Gayri mütehayyiz oldukları için bir mekândan bir mekâna intikali düşünülemediği gibi zamanda ve mekânda ilk oluştukları andan itibaren sürekliliklerinden de söz edilemez. Arazlar her an yaratılmak suretiyle yenilendiği için sürekli var olduğu gözlemlenmektedir. Yukarından akan su kesintisiz gibi görülür ancak damlacıklar halinde akar (Taftazânî, 1989; Karadaş, 2007). Arazlarında yok olup yeniden yaratılması süratle gerçekleştiği için devamlılığı kesintisiz gibi müşahede edilir.

Kadîm olan Yüce Allah'ın yarattığı arazlar varlığını nasıl devam ettirmektedirler? Bu soruya üç farklı yaklaşım ile cevap verilmiştir: Birinci yaklaşıma göre arazlar bekâ sıfatı ile devamlılığını sürdürür. Bu görüş isabetli bulunmamaktadır çünkü bir araz kendi bünyesinde başka bir araz barındıramaz ilkesi ile uyuşmamaktadır. İkincisine göre arazların bir mahalden başka bir mahalle intikali ile devamlılık sağlanmaktadır. Bu düşünce de hem az önce bahsettiğimiz araz arazı taşımaz ilkesine ters düşmekte hem de mekân tutma vasfı olmayan arazlara mütehayyizlik yüklenmektedir. Bunlar çelişki doğurur o nedenle isabetli değildir. Son bir yaklaşımda cisimlerdeki arazların her yeni zaman diliminde (anda) yeni ama benzer arazların yaratılmaları ile mümkün olur. Cisimlerde arazların bulunmasının zorunlu olduğu gibi cisimlerin bekası da yine beka arazının varlığı ile gerçekleşmektedir. Bu durumlar faili muhtar olan Allah'ın iradesi ile gerçekleşir. İlk yaratmada fail olan Allah, yarattığı varlığın devamında da faildir. İnsan izlenimi ile kesintisiz görülen yaratma her an yenilenerek benzer arazların yaratılması ile gerçekleşmektedir. Eşyada hızlı ve an be an gerçekleşen değişim gözlenebilir değildir. Bu nedenle benzerleri hızlı ve peş peşe yaratılmaktadır (Karadaş, 2007) .

Bağdat Mu’tezilesi üçüncü bölümde bahsettiğimiz *tevellüd* şeklinde bir sürekliliği kabul eder. Diğer Mu’tezilî âlimler buna itiraz etmişlerdir. Sünnî kelâmcılar ise siyahın siyahı doğurması şeklinde bir tevellüdü arazlar için düşünmediklerinden dolayı böyle bir sürekliliği de kabul etmezler. Teceddüd-i Emsâl daha çok Eş’arî kelâmcılar tarafından benimsenmiştir. Ancak Nazzâm gibi bazı Mu’tezilî âlimlerde bu fikri seslendirmişlerdir. Zira ona göre cisim ve araz bâki değildir. Allah onu her bir vakitte yaratmaktadır. Yaratma durduğu an, cisim yok olur. O “ cisim ve cevherin bir halden başka bir hale teceddüdünden bahsederek Eş’arî’ lerden önce teceddüd kavramını kullanmıştır (Eşari, 1950; Bağdâdî, 1979). Kâ’bî’ de bekâyı Allah’ ın cevherde her an yarattığını savunur. Teceddüd kavramını bu manada onun da kullandığını görebiliriz (Nîsâbûrî, 1902).

Ebû Muîn en-Nesefî bu fikri Eş’arî ile birlikte Kâ’bî’ye nispet etmektedir (Nesefî, 2003). Ebu Hanife’ den “ şeylerin bir halden diğer bir hale değişimi” şeklindeki rivayet Beyâzîzâde tarafından teceddüd-i emsâl olarak yorumlanmıştır (Karadaş. 2007). Eş’arîler teceddüd-i emsâli sistematikleştirmişlerdir. Onlara göre arazlar evrende yer tutmadıkları için bir yerden diğer bir yere intikalleri de mümkün değildir. İki farklı zaman diliminde kendi ayni hallerinde bulunamazlar. Bu durumda bir arazın ne zamanda ne de mekânda sürekliliği düşünülemez. Ancak sürekliliğin varlığı gözlemlerimiz ile sabittir. İşte bunu Eş’arîler arazların yenilenmesi olarak açıklamışlardır. Bu yenilenme birbirini takip eden benzerlerin yenilenmesidir(teceddüd-i emsal). Aksi halde arazların aynen devam etmesi intikali gerektirirdi ki bu da muhaldir. Birinci zaman diliminde var olan bir araz ikinci zaman diliminde bir benzerinin yaratılması ile varlığını devam ettirir. Söz gelimi siyahlık arazı birinci zaman diliminde mevcut iken ikinci zaman dilimince o siyahlık arazının bir benzeri mevcuttur. Arazların devamlılığının yaratılması duyular alanında sağlanmış olur. Bu devamlılığın en önemli vasfı ara vermeksizin an be an gerçekleşmesidir. Yine bu devamlılık kendiliğinden değil faili muhtar olan Allah’ ın iradesi ile gerçekleşir (Karadaş, 2007) .

Aslında burada kelâmcılar bekâyı algılama biçimlerine bağlı olarak birbirlerinden farklı yaklaşımlar sergilediklerini görmek mümkündür. Bekâ devamlılığı ifade etmekle beraber zatın aynı veya itibari bir varlık olarak kabul edilmesinden kaynaklanır. Eş’arî, bekâyı zata zâit gerçekliği bulunan bir araz olarak

gördüğü için cisimlerde gerçekleşen bekâ Allah'ın iradesi ile teceddüd-i emsâl şeklindedir. Ancak Eş'arî mensubu âlimler bekâyı kıdem sıfatı gibi anlamışlardır. Varlığın devamı (istimrâr'ül-vücûd) sürekli olan varlığın kendisi (nefs'il-vüdûd'ül müstemir) veya itibari bir durum (emr itibari) olduğunu dile getirirler. Onlar buradan hareketle arazlar ve cisimlerin devamı için farklı kavramlar kullanırlar. Arazların devamı için teceddüd-i emsal, cisimlerin devamı için istimrar kavramını kullanmayı tercih etmişlerdir (Karadaş, 2007).

Eş'arî ve Nazzâm'ın sürekli yaratma görüşleri birbirlerine oldukça benzerdir. Ayrıca Eş'arî varlıkların diğer varlıkların yaratılmasına vesile olabileceği fikrine de karşı çıkmaz. Evren ile Allah arasında ilişkinin dinamik oluşunu sürekli yaratma fikri sağlar. Söz gelimi çocuğun dünyaya gönderilmesi için anne babasının vasıta kılınması hem sürekli yaratmaya ters düşmez hem de çoğu kelamcının endişe ettiği gibi türden türe geçiş söz konusu değildir (Ebû Rîde, 2001).

Eş'arî'nin aktardığına göre Nazzâm cisim her vakitte yaratılır görüşünü savunur. Câhız, Allah Teâlâ dünyayı ve içindekileri yok etmeden ve iade etmeden her an sürekli yaratmaktadır dediğini aktarır. Hayyât bunu sadece Câhız'dan başka kimsenin söylemediğini nakleder (Ebû Rîde, 2001). İmam Gazzâlî ise teceddüde şu şekilde yaklaşır; "birbirine bitişik olan uzay birimlerinde (ahyaz) birbirini takip eden oluşlar ancak birbiri peşinden devamlı surette var olup yok olmalarıyla (teceddüd ve in'idâm) hareket adını alır (Bulğen, 2018). Cüveynî cevherlerin yenilenmeye gerek kalmadan baki olduklarını yani sürekli var olduklarını savunmuştur. Zira ona göre Nazzâm cevherler, arazların bizzat kendisidir der (Bulğen, 2017; Cüveynî, 1969). Bağdadi de Nazzâm'ı teceddüd'ül-cevher konusunda oldukça sert bir üslup ile eleştirir (Bağdâdî, 1973) .

Var olma üzerine biraz düşündüğümüzde onun zıddı olan yok olma mefkûresi zihinlerimizi meşgul eder. Peki, sürekli yaratılarak var olan arazların yok edilmesi ne şekilde gerçekleşmektedir? Kelâmcılara göre yokluk bekânın devam etmemesi olduğu için fenayı (yokluk) ayrı bir gerçeklik olarak kabul etmezler. Yukarıda da bahsettiğimiz gibi Allah bir cismin yok olmasını dilediğinde ondaki arazları yaratma işine son verir (Cüveynî, 1950; Taftazânî, 1989). Bu duruma ölüm örnek verilebilir Ölüm hayatın zıddı değil hayatın devamının kesilmesidir. Zira hayat teceddüd-i

emsal ile devamlılık sağlarken ölüm bu hayatın inkıtaya uğraması ile gerçekleşmektedir (Karadaş, 2007).

4.3. Cevherlerin ve Cisimlerin Teceddüdü

Cisimlerin ve cevherlerin varlığını sürdürmesi ne şekilde gerçekleşmektedir? Bu ikisi kendi kendilerine kaim olabildikleri gibi bir mekânda da yer tutabildikleri için hareket ederler ve iki zaman diliminde aynen kalırlar. Bu açıdan bakılırsa bir zaman diliminden diğerine geçmek için yenilenme ve süreklilik gerekli değildir. Bu konuda kelamcıların üç farklı yaklaşımları söz konusudur. Bir grup kelamcıya göre cevherler arazlar gibi yaratıldıkları ilk anın ardından yok olmakta ve ikinci anda tekrar yaratılmaktadır. Cevherler arazların birleşmesiyle meydana geldiği içindir. Nasıl ki arazlar her an yaratıldığında cevherlerden bağımsız düşünülemiyorsa onlarda her an yenilenmek suretiyle yaratılır. Böyle olmasaydı cevherlerde kadâm olurdu. Göklerde ve yerde bulunanların hepsi O'ndan ister (O'na muhtaçtır). O her an yaratma halindedir (Rahmân: 55/ 29) ayeti bunun delilidir. Nazzâm ve Hüseyn b. Muhammed en-Neccâr bu görüştedir.

Bir sûfî olan Aynülkudât el-Hemedânî ve tasavvuf felsefecisi İbnü'l-Arabî araz ve cevherlerle birlikte evrendeki her şeyin her an yeniden yaratıldığını ve bütün varlıkları arazların oluşturduğunu kabul etmektedir. Diğer bir grup kelâmcılara göre ise cevherlerin varlığı sürekli olduğu için arazlar gibi her an yenilenmeye ihtiyaç duymazlar. Eğer cevherlerde yenilenme olursa insanın kendisinde değişme meydana gelir. Geçmişte görülen insanlar günümüzde farklı kişiler haline gelirdi. Aynı mantık üzerinden hareketle ölümden ya da ölünün dirilmesinden bahsedilmezdi. Mu'tezilî Mâtürîdî ve Eş'arî kelamcıları ekseriyetle bu görüşe sahiptir (Karadaş: 2007).

Burada dikkat edilmesi gereken husus şudur: Arazlar cisimlerden ayrı düşünülemediği gibi cisimlerin varlığı da sürekliliğe ve o cisimdeki arazın teceddüdü ile ya da teâkûb ile gerçekleşir. Bu nedenle teâkûb cisimlerde oluşan farklı arazların birbirini takip etmesi, teceddüd-i emsal ise benzer arazların birbirini takip etmesi olarak anlaşılabilir (İbn Fûrek, 1999b). Bu durumlar dışında eğer araz yaratılmaz ise cisimlerde bekâlık vasfı ortaya çıkar. Eş'arî ve Kâ'bî' ye göre bekâ bir araz olduğu için cisimlerin devamlılıkları bu arazın sürekli yaratılması ile olur. Her zaman dilimi içerisinde araz yaratıldığı için "cisimler arazlar ile bulunur" ilkesine uyulmuş olur.

Ayrıca Eş'arî, bu bahiste "iâde" kavramını da kullanmaktadır. Ona göre bekâ ve diğer arazlar varlıklarını iade (yeniden yaratılma) ya da varoluştan sonra tekrar meydana getirme ile devam ettirmektedir. Dolayısı ile arazlar var olduğunda cisimlerde var olmaya devam eder (Karadaş, 2007) .

Arazları belli bir zaman içinde var olup daha sonra yok olan ve uzun süre devamlılığını kesintisiz sürdüren olarak ikiye ayırabiliriz. Söz gelimi ses, hareket, bilgi zaman içinde yok olurken; renk tat koku gibi arazlar uzun süre varlığını devam ettirirler. Peki, bu durumda arazların devamlılığı ne şekilde olmaktadır? Mu'tezile 'den Ebü'l Huzeyl el-Allâf, Ebu Ali el-Cübbâi ve Ebu Haşim el-Cübbâi "bilgi, arzu, ses, söz" gibi arazlar geçici iken; renk tat koku gibi arazlarda bekâ söz konusu olabilir derler. Yani bunlar cisimler gibi sürekli olabilirler. Eş'arî kelâmcıları ve Kâ'bî de böyle bir ayrımı kabul etmeyip tüm arazların "teceddüd-i emsâl" ile varlığını sürdürdüğünü savunurlar. Nazzâm ise latif birer cisim olarak gördüğü renkleri tatları sesleri ve acıları her vakitte yenilenen arazlar olarak gördüğü için duruma Eş'arî ile aynı minvalden yaklaşmaktadır (Eş'arî, 1950; Nisâbûrî, 1902; Karadaş; 2007).

Mâtürîdî kelâmcıları Teceddüd-i Emsâl kavramına Eş'arîlere benzer bir anlam yüklemektedir. Nûreddin es-Sâbûnî, istitaat arazını açıklarken bu kavrama yer verildiği görülür (Karadaş: 2007; Sâbûnî, 1979). Beyâzîzâde cisimlerde yenilenme olmaksızın devamlılık varken arazlar teceddüd-i emsal ile devamlılığını sürdürür der. Ebü'l-Muîn en-Nesefî onlardan farklı yaklaşmaktadır. O Teceddüd-i Emsâl'in Eş'arîlere mahsus bir ifade olduğunu söyler ve ona göre Mâtürîdîler arazların devamını öngörmezler. Bir zaman diliminde var olan bir araz aynı zaman dilimi içerisinde yok olabilir. Arazın bekâsını kabul etmek "mana üzerine başka bir mananın kaim olamayacağı" prensibine aykırıdır (Nesefî, 1977) . Oysa O Nûreddin es-Sâbûnî ve Beyâzîzâde' nin söylediği arazların teceddüdünden farklı bir şey değildir. Çünkü cisimler mahal tutabilirken arazlar tek başlarına bir mahal tutmazlar (Karadaş, 2007).

Bu görüşü savunan kelamcılara cevherler nasıl yok olur sorusu sorulduğunda farklı farklı cevap verirler. Bazı Eş'arî Mâtürîdî âlimleri ve Mu'tezile' den Kâ'bî bir cevherin sürekliliği beka arazi ileyse Allah o cevherlerde beka arazını yaratmaması

ile o cevher yok olur düşüncesindedir. Diğer Mu'tezilî kelâmcıları da cevherlerin yok oluşunu fenâ arazı ile ilişkilendirir (Bağdâdî, 1981; DİA "Teceddüd-i Emsâl). Üçüncü grup ise şu görüştedir: cevherler arazlar gibi her an yaratılmakta ve her an yok edilmektedir. Bir sonraki anda ise cevherler arazlarla beraber yaratılırlar. Çünkü onlar arazlardan bağımsız düşünülemezler. Farabî ve İbn Sînâ' ya göre zamanlı varlıklar değişime uğrar. Ay altı - ay üstü âlem ayrımından hareketle bu görüşü benimserler. Cismin yok olması konusuna gelince bir cismi yüce yaratıcının yok etmesi suretiyle yok olması düşünülemez. Çünkü yok etmek (i'dam) yokluktur. Yokluk (âdem) ise nefyi mahz'dır. Allah'ın kudretinin nefyi mahz üzere taallukunun bir anlamı olamaz" (Düzgün, Karadaş vd, 2012).

4.4. Dünya Hayatında ve Ahiret Âleminde Teceddüd

Âlemde madde uzay, zaman ve hareket dâhil olmak üzere varlıkların tamamı var olduktan hemen sonraki anda yok olup daha sonra Allah' ın iradesiyle yeniden var edilmektedir. Evren ve unsurları varlığının devamlılığını bu şekilde sürdürür (Bulğen, 2018). İnsandaki bilgide teceddüd-i emsal ile her an yenilenir. Varlıklar, arazlar, sıfatlar ilimler, muhdisler her an yeniden yaratılmaktadır. Sâbûnî imanında bir araz olduğunu ve sürekli benzerinin yenilenmesi ile insanın iman üzere istikamette kaldığını söyler (Sâbûnî, 2014; Bulğen, 2017) .

İhtiyarî fiillerin oluşumunda kulun rolü nedir? Kula ait kudret, fiilin öncesinde mi yoksa fiil esnasında mı bulunur? Ehl- i Sünnet' e göre ihtiyârî fiillerin teşekkülü; kula ait kudret kul o fiili yaptığı esnada gerçekleşir. Ve bu kudretin de teceddüd-i emsal yoluyla olduğunu söyler. Mâtürîdî kelâmcıları da bu noktada eleştirirler.

Bu meselede akıllara gelen bir başka soru ahiret hayatının mahiyetidir. Cennet, cehennem, insanların orada bulunması, oradaki mekânın sürekliliği gibi Ahiret hayatı ile ilgili konularda teceddüd-i emsal ile gerçekleşir. Çünkü kelâmcılar cismanîlik açısından dünya hayatını da ahiret hayatını da bir tutarlar. " *Ayetlerimizi inkâr edenleri cehenneme atarız. Derileri piştikçe azabı tatsınlar diye derilerini bir başka deriyle tebdil ederiz.*" (Nisâ:4/ 56) Mealindeki ayette derilerin değiştirilmesi Mâtürîdî ve Muhakkem el-Hevvârî tarafından apaçık bir şekilde teceddüd kelimesi

ile izah edilmiştir. (Karadaş, 2007; Hevvârî, 1990; Mâtürîdî, 2004) Râzî' de burada sürekliliğe ve kesintisiz vurgu yapıldığını söyler (Râzî, 1982)

4.5. Teceddüd-i Emsâl' in Değerlendirilmesi

Teceddüd-i Emsâl fikri Dehriyye, Mekanizm, Tabiatçılık ve Determinizm gibi evrenin var oluşu ve devamını idamesinde faili muhtar bir yüce yaratıcıyı kabul etmeyen felsefi akımlara reddetmek amacıyla geliştirilmiştir (Öztürk, 2017). Çünkü onlar evrenin var oluşu ve işleyişi üzerinde madde ötesi bir etkinin mevcudiyetini kabul etmezler. Bu nazariye İslam medeniyet tarihinden çıkmış özgün bir düşünce ürünüdür. Teceddüd-i Emsâl her sonucun mutlak bir sebebi olduğuna dayanır. Ayrıca bu olay bir yok etme değil sürekli bir var etmek diğer bir deyişle varlıkta sürekliliktir (Düzgün, Karadaş vd, 2012). Teceddüd fikri evrenin varlığının devamını Yüce Allah' ın iradesine bağladığı gibi atomculuğun evreni süreksiz hale getirmesini de sağlamaktadır. Esasen teolojik beklentiler, tartışmalar ve yabancı fikirlerle etkileşim temelde kelamcıların atomculuğu benimsemesine yol açmıştır. Tabiatların ve nedenselliğin reddi de bu yolda kelamcıları teşvik etmiştir. Atomcu sistem genel anlamda bakıldığında tanrı-evren ilişkisine çok da izin vermez ancak kelamcılar bunun önüne geçmek için sürekli yeniden yaratma (teceddüd-i emsâl- vesilecilik) teorisini geliştirmişlerdir (Bulğen, 2018).

Netice olarak biz anlıyoruz ki evren başlangıçta bir ilk yaratılışa birde zamanın her anında tekrarlanan sürekli yeniden yaratılışlara sahiptir[34]. Evren var iken yok olup hemen ardından tekrar var olmaktadır. Bu şekli ile yanıp sönen ışığa benzetilmektedir. Bu tamamen yok olup yeninden yaratılması faili muhtar olan Allah inancı ile açıklanabilir. Çünkü yok olan bir şeyin kendi kendine var olması aklen düşünülemez. Bu süreç ol diyen yüce yaratıcının yok ol demesi ile yok etmesine gerek yoktur. Teceddüdü emsali kesmesi ile yokluk gerçekleşir (Bulğen, 2018).

---

[34] "İbni Hazm'a göre eşyaya ait tabiatlar gerçektir. Tabiat bir varlığa karşı konulmuş olan kuvve olup o varlığın halleri buna göre cereyan eder. Tabiat varlığın özü ve konulmuş bir gerçekliğe sahiptir. Ona göre tabiatı Allah eşyada halk etmiştir. Değişiklik, dönüşüm, başkalaşma kabul edilemeyen bir keyfiyettir.)Eş'arîler sebebiyet ve zorunluluk ilkesini reddettikleri için eşyaya ait sabit bir tabiatı kabul etmezler. O Eş'arîlerin görüşünü söyle anlatır: "Eş'arîler tabiatların hepsini inkar ettiler ve dediler ki ateşte sıcaklık yoktur, karda soğukluk yoktur. Âlemde asla bir tabiat yoktur. Ateşin sıcaklığı, karın soğukluğu, dokunma anında yaratılır. Şarapta sarhoş olma tabiatı yoktur. Menide canlı bir hayvana dönüşme kuvveti yoktur. Allah onda dilediğini yaratır. Hatta insanların menisinden deve yaratılması, eşeğin menisinden bir insan yaratılması kişniş otundan hurmanın yaratılması mümkündür." (Serdar, 2015)

Sürekli yaratma Allah ile sahte ilahlar arasında ki en temel farklardan birini teşkil eder. “*Peki ilk baştan yaratan, sonra yaratmayı (durmaksızın) tekrar eden kim?” (Neml: 27/64)* ve *“Göklerde ve yerde bulunanların hepsi O’ndan ister (O’na muhtaçtır). O her an yaratma halindedir.”(Rahman:55/29)* Melaindeki ayetler yaratmanın sürekli olduğunu açık bir şekilde gözler önüne sermektedir (TİA, “Yaratma”, 2020, VIII).



BEŞİNCİ BÖLÜM

TEVELLÜD

5.1. Tevellüdün Tanımı

Kelâmcılar yaratılış konusu hakkında birtakım düşünceleri ortaya koyarken insan fiillerinin yaratılışını ve failini de sorgulamışlardır. İnsanın bedeniyle gerçekleşen fiiller, bu fiillerin sebep olduğu yeni fiiller ve neticeleri kime aittir? Allah' ın insan fiiline müdahalesi var mıdır? Tevellüd ya da tevlîd kavramı ile açıklanabilecek bu soruların cevabı mezhepler arasında farklı şekilde izah edilmiştir. Fiil meselesini ve bu iki kavramı ele alarak meseleyi izah etmek gerekmektedir.

Fiil, f'al kökünden türeyen Arapça bir kavram olup "iş, davranış, eylem" kelimeleri için kullanılır (İbn Manzûr, 1999; Tehânevî, 1996). Fiili felsefi düzlemde ele alanlar ona farklı tanımlar yüklemişlerdir (Kılavuz, 2001).[35] Kelâmcılar ise meseleye fiilin tanımından çok faili tespit etme penceresinden bakarlar. Bundan dolayı fiilin irade ve istitâat ile olan ilişkisini, yaratma ve kesb kavramlarını ele almışlardır (Kılavuz, 2001). Söz gelimi Kādî Abdülcebbâr, failin vasfını öne çıkararak fiili " bir kâdirden hâsıl olan şey" olarak tanımlar (Kādî Abdülcebbâr, 1965). Pezdevî' ye göre fiil " yaratıcısı Allah olan bir şeydir" (Pezdevî vd, 2013). Gazali'ye göre ise yalnızca irade yoluyla gerçekleşen şeyler fiildir (Gazzâlî, 1982).

Kelâmcılar insan fiillerini kişinin kendi iradesi ile seçip meydana getirdiği *ihtiyârî fiil*, insanın iradesi ve seçimi dışında gerçekleşen elinde olmadan vuku bulan ve *iztırârî fiil* olarak ikiye ayırırlar (Kılavuz, 2012). Ebü' l Huzeyl ise bu taksime bir tür daha ekler ki (Kılavuz, 2001) o da mütevellid fiillerdir.[36]

Tevlîd, bir şey meydana getirmek, doğurtmak anlamındaki v-l-d fiil kökünden türemiş olup doğurtmak anlamına gelir (Fîrûzâbâdî, 2013). Istılahî olarak "bir başka fiil vasıtası ile failden fiil meydana getirmek" olarak anlaşılabilir.

---

35 Fiil, potansiyel halden gerçekleşme safhasına geçen şey olarak tanımlandığı görülür. Aristoteles, her şeyin güç halinde olmaksızın gerçekten var olmasıdır şeklinde ifade ederken, İbn Sina varlığın vuku bulmasını meydana gelmesini ifade ettiğini söylemiştir. Kindi ise hareket edenin kendisinde meydana gelen şeyin fiil olduğunu ayrıca, tesiri kabul eden bir konuda tesirde bulunmayı ifade ettiğini söylemektedir(Kılavuz, 2001).

36 Tevlîd fikrini ortaya koyan ilk isim Bişr b. Mu' temer olarak zikredilse bile genel kanaat Ebü'l Huzeyl' e ait olduğu yönündedir. (Emin, 1969; Şehristânî, 1993)

Tevellüd kelimenin manası ise “kendiliğinden olan fiil” (Cürcânî, 1985) şeklinde tanımlandığı gibi yazın durgun sudaki kendiliğinden doğan canlılar bu fiile örnek gösterilir (Cürcânî, 1985; Düzgün, Karadaş vd, 2012). Tevlîd fiilin sebepler aracılığı ile gerçekleşmesidir. Failin doğrudan yaptığı fiiller ile sebepler aracılığı ile gelişen fiiller arasında irtibatı sağlayan bir konudur. İnsana ait olması ve olmaması bakımından ele alınmaktadır (Kādî Abdülcebbâr ve Demir 2021). Allah’ın müdahalesi olmaksızın meydana getirmesi de “mütevellidât” olarak tanımlanmıştır (Düzgün, Karadaş vd, 2012). Bu teori insanın ve tabiatın fiili arasındaki nedensellik ilişkisini kurmaktadır. Dolayısıyla tevhit ve adalet merkezli bütüncül bir yapının inşasına zemin hazırlamaktadır. Mu’tezile âlimlerinin büyük çoğunluğu failin sebep vasıtasıyla yaptığı fiilden dolayı sorumlu olduğunu düşünür. Mezhep âlimleri kendi aralarında fiilin keyfiyeti ve failin kimliği hususunda ihtilafa düşmüşlerdir. Ayrıca tevlîd insan fiilinin hukuki sonuçlarını incelemesi bakımından kelâm ilminde olduğu gibi fıkıh disiplini içinde yer bulan önemli bir konudur (Kādî Abdülcebbâr ve Demir 2021).

İlk dönem kelâmcılar nedensellik meselesinde uzayın, zamanın ve hareketin sürekli mi yoksa süreksiz mi olduğu konusunu tartışmışlardır. Genel olarak madde, uzay zaman ve hareketi süreksiz ve ayrı yapıda olduğunu iddia etmişlerdir. Dolayısı ile onların gözünde gerçek manada hâdiseler birbiri ile irtibat halinde değillerdir. Erken dönem Mu’tezile âlimleri insanların fiillerini ve evrende müşahede edilen düzenli ve sistemli ilerleyişi “tevlîd, itimad, iktiran, tabiat, mana ve bir kısım arazların bekası” gibi teorilerle gerçekleştirerek süreklilik bağı oluşturmaya çalışsalar da özünde süreksizlik vardır (Bulğen, 2017, Musâ b. Meymûn).

Kelâm âlimleri gerçek manada kulun ait fiillerin olması konusunda ihtilaf etmişlerdir. Sümâme ve Câhız kulun gerçek manada fiilinin olduğunu söylemektedirler. Câhız’a göre insanın iradesi dışında kalan fiilleri onun özgür irade ile (ihtiyâr) değil tabiatı aracılığı ile meydana gelmektedir (Kādî Abdülcebbâr, 1962-1965). Sümâme irade dışındaki fiilleri “faili olmayan fiil” statüsünde bulunduğu söylendiği gibi bu fiilleri Allah’a nispet ettiğini aktaranlarda olmuştur. Yani Allah cisme bir tabiat vermiş, fiil cisimden bu tabiat meydana gelmiştir (Kādî Abdülcebbâr, 1962-1965; Kādî Abdülcebbâr ve Demir 2021). Muammer b. Abbâd insanın kudret alanında (hayyiz) gerçekleşen her fiilin insana ait olduğunu söylerken

Allah Teâlâ'nın fiillerinin de cismin tabiatı ile meydana geldiği görüşündedir (Kādî Abdülcebbâr ve Demir 2021). Nazzâm ise insanın kudret mahallini aşan her fiilin yaratılmış tabiat gereği Allah' ın fiilidir der. Ebü'l Huzeyl el-Allâf, Ebû Hâşim el-Cübbâi ve Ebû Ali ise "insan, irade ile irade edilen (murat) görülen doğal eğilimler (itimâdât) ve oluşlar (ekvân) ile bu ikisi dışında azalarından meydana gelen fiiller yapabilirler." Bu âlimlere göre sebebe bağlı gerçekleşen fiiller (mütevellidât) insanın fiilinden kaynaklanan ve onun varlığının bir parçasında ya da bir başkasında meydana gelen fiildir. Ölülerin ise ne tabiat aracılığıyla ne de özgür iradeleriyle meydana getirebilecekleri fiilin olması kabul edilemez (Kādî Abdülcebbâr, 1962-1965).

Kādî Abdülcebbâr fiilleri şu şekilde ayırır: Allah'ın âdete bağlı fiilleri ve Allah'ın sebep vasıtası ile yaptığı fiiller ki bunlar *mütevellid* fiillerdir. Âdete bağlı olan fiiller meydana gelme açısından mümkün fiillerdir. Mütevâtir habere sahip bir kişi de bilginin meydana gelmesi de gelmemesi de mümkündür. Ayrıca o kişinin bilgisinde nâkıslık olabilir. Alkol alan kişi sarhoş olmayabilir ya da adam öldürmeye teşebbüs eden birisi adamı öldüremeyebilir. Ancak mütevellid fiiller için böyle bir durum söz konusu değildir. Bu fiiller farklılık göstermediği gibi geri kalmazlar (Kādî Abdülcebbâr, 1962-1965).

İnsanın kudretinde olan fiillerle ilgili biz şunları söyleyebiliriz: insanın cismi, hayatı, kudreti ve renk tat koku gibi arazları ne mübâşereten nede mütevelliden yapabilmesi mümkün değildir (Kādî Abdülcebbâr, 1962-1965). Ayrıca insan tevellüd yoluyla bir başkasının ilim ve itikadını da gerçekleştiremez. İnsan kudretin mahallinden bir başka yerde yaptığı fiiller ise ancak tevellüd yoluyla gerçekleşebilir. Bir örnek olarak şarap, üzümü mayaladıktan sonra oluşan tat veya kokusu; araziyi ekip sulamasını yaptıktan sonra yetişen bitki, insanın tevellüd yoluyla yaptığı fiillerden değildir (Kādî Abdülcebbâr, 1962-1965). Bu noktada zikredilmesi gereken bir başka husus da sebebin müsebbipten önce olması caiz olduğu gibi müsebbiple aynı anda olması da caiz olduğudur. Sebepten önce müsebbebin olması ise caiz görülmemiştir. Bu bir vakitte olsa dahi (vakt-i vâhid) böyledir (Kādî Abdülcebbâr, 1962-1965; Koloğlu, 2011).

5.2. Tevllüd Konusuna Mezheplerin Yaklaşımı

5.2.1. Mu’tezile’ nin Tevllüd Anlayışı

Mu’tezile tevellüd anlayışını adalet ilkeleri doğrultuşunda ele almıştır. Onlar fiilleri meydana gelmesi bakımından doğrudan (el-mübâşir) ve dolaylı (el-mütevellid) olarak ikiye ayırır. Kişinin bir vesile olmaksızın özgür iradesi ile yaptığı fiiller mübaşir fiiller; fiil ile fail arasında bir arazı olarak yaptığı fiiller ise mütevellid fiillerdir (Kādî Abdülcebbâr ve Demir 2021). Klasik olarak verilen örnek, elin hareketi ile anahtarın çevrilmesidir. Burada tevlîd - mütevellidât ilişkisi söz konusudur (Düzgün, Altındaş vd, 2012). Mübâşir fiilin ölü iken hayat olmaksızın önceki bir kudretle (el-kudret’ül-mütekaddime) meydana gelmesi caizdir değildir (Kādî Abdülcebbâr, 1962-1965). Mütevellid fiillerinde bu şekilde meydana gelmesi bazı durumlarda caiz bazı durumlarda caiz değil derken Kādî Abdülcebbâr, hangi durumlarda olduğuna bir ışık tutmaz.

Ebu Ali ve Ebû Hâşim insanlara ait mütevellid fiil olmadığını kanıtlamak için bilinen su delili sunar: bir insan kendisi bulunduğu mekânın dışında bir mekânda fiil işlemesi mümkün olsaydı bir ok atıldığında bu eylemin sonucunda meydana gelen isabet fiilinin (mütevellid) o atan kişiye ait olması gerekirdi. Hâlbuki otu atan kişinin ok isabet etmeden önce ölmüş olması mümkündür. Ya da ok atma gücünü yitirebilir (Koloğlu, 2011). Kādî Abdülcebbâr tüm bunlardan yola çıkarak acziyet halindeyken hatta ölüyken dahi fiil işleyebileceğini söyler. İntihar eylemi bunun en bariz örneğidir. Kâdir ve canlı değilken fiil işlemiş olur değildir (Kādî Abdülcebbâr, 1962-1965; Câbirî, 1999, 265). Ancak intihar eylemi ölmeden önce gerçekleşir ki kişi bu eylemi yaparken canlıdır (Koloğlu, 2011). Burada dikkat edilmesi, gereken husus şudur: Bütün mütevellid fiiller için hayat ve kudret bulunmadığı halde meydana gelebileceğini savunmak doğru değildir. Aslında burada dikkat edilmesi gereken ayırt edici nokta mütevellid fiilin gerçekleştiği andır. Şayet sebep mütevellid fiilden önce failde kadir ve canlıyken meydana gelmişse o fiilin o kişiye ait olmadığını söylemek yersiz olur. Çünkü mütevellid fiil apaçık bir şekilde failden sadır olmuştur (Koloğlu, 2011).

Mütevellid fiillerin terk edilmesi mümkün değildir (Kādî Abdülcebbâr, 1962-1965). Ebu Haşim’e göre Allah tıpkı bizler gibi sebepler kullanarak tevlîd yoluyla fiil

işleyebilirken Ebû Ali bunu kabul etmez. Ebu Hâşim'de bu görüşü söylerken bizim sebebe duyduğumuz ihtiyacı Allah'ın duymadığını da belirtmektedir değildir (Kādî Abdülcebbâr, 1962-1965) .

Tevlîd, ilk olarak Mu'tezile tarafından ele alınmıştır. Tevlidin varlığı noktasında ittifak halinde olan Mu'tezilî âlimler, hangi fiillerin mütevellid fiiller olabileceği hususunda ihtilaf etmişlerdir. Tevellüde verilen belli başlı örnekler şunlardır: Birisi taşı attığında taşta oluşan gidiş eylemi, havaya fırlatılan taşın yuvarlanması, darp hadisesi neticesinde acı hissedilmesi, ölüm esnasından ruhun bedenden ayrılmasıdır (Eş'arî, 1950) . Mu'tezilî âlimlere göre tevlîd fiiller insanın özgür iradesi ile meydana gelmektedir. Tevlîd fiilinin doğuşu ise insanda bulunan kudret sağlamaktadır (Kādî Abdülcebbâr ve Demir 2021).

Mu'tezile irade fiilinin tevellüd yoluyla meydana gelmeyeceğini ve bu hususta sadece mübaşirdin geçerli olduğu konusunda ittifak halindedirler (Kādî Abdülcebbâr ve Demir 2021). Mu'tezile, tevlîd düşüncesi ile kendi mezhep mensupları ve muarızları tarafından cansız varlıklara fiil atfetmeleri gerekçesiyle eleştirilmiş, Tabiatçı olmakla suçlanmıştır. Sünnî kelâmcılar hem tevellüdün hem tabiatçılığın aynı noktadan çıkan yanlış görüş olduğunu söylerler. İtkân, tedbir ve ahkâm barındıran âlemin kadir hay ve âlim olmayan bir failden meydana gelmesini caiz görmüşlerdir. Tevlîd taraftarları tabiatçıları da geçmiş, faili olmayan bir fiilin varlığını mümkün görmüşlerdir (Kādî Abdülcebbâr ve Demir 2021).

Kādî Abdülcebbâr sebep-sonuç (tevlîd - mütevellidât) irtibatı ile oluşan fiilleri kulun ihtiyari fiilleri kapsamında ele alır. Ona göre tevlîd fiillerinin sebep olduğu sonuçtan kullar mesuldür. Bu nedenle de bilginin konusu Mu'tezilî âlimler tarafından insanın hürriyetinden bağımsız düşünülemez. Onlar insanın kudreti ile elde edilen bilgiye kudreti dışında elde edilen bilgiyi ayırmayı amaçlamaktadır(Düzgün, Altıntaş vd, 2012).

Mu'tezile'nin tevlîd nazariyesine göre muhkem fiiller kâdir, hayy ve âlim olma vasıflarına sahip olmayan bir fail tarafından meydana gelebilir. Ehl-i Sünnet âlimlerinin bir kısmı onlara faili olmayan fiili savunmayı atfetmiştir. Ancak onlara göre başlangıçta bir müessir söz konusudur. Nitekim cisimde bulunan tabiat bunu gerekçe gösterir. Onlara göre yüksekten atılan bir taşın aşağı doğru hareketi taşın

kendisinde bulunan ağırlık tabiatından dolayı düşmeye meyillidir. Mu'tezile aslında bu teoriyi nesnelerdeki etkileşim zincirini açıklamak için icâd etmiştir. Tevlîd, Mu'tezile düşünce sisteminin anahtar kavramlarından birisidir. Ulûhiyet tabiat ve insan fiillerinin anlaşılması açısından mihenk noktasıdır denebilir. Bu teori Mutezile' nin insan fiillerinin sonuçları ve failin etkinliği arasındaki değer ve sorumluluk ilişkisini tespit eden bir teoridir (Kādî Abdülcebbâr ve Demir 2021).

Mu'tezile yaratılmış kudretin fiile tesirini adalet ilkesi gereği kabul eder. Arazların bekâsı fikrini de tevlîd ilkesi gereği kabul etmişlerdir (Kādî Abdülcebbâr ve Demir 2021). Mu'tezile'ye göre ise bazı fiiller Allah'ın dışında başka varlıklara da nispet edilebilir. Şayet bir fiilde kulun dahli yoksa bu fiil mübâşereten (dolayımsız) olarak meydana gelir. Ancak tevlîd yoluyla meydana gelen fiillerde nasıl ki ilk fiil failine nispet edilirse ikinci fiilde failine nispet edilmelidir (Abdülkerim, 1971). Sözgelimi anahtarı çeviren elin çevirme hareketi ve anahtarın dönme eylemine bağlıdır. Yani dövülen kişinin acı duyması darptan mütevellid, camın kırılması da kırma işinden mütevellittir. Mutezile'ye göre bu durumlar Allah tarafından yaratılmış değildir. Ancak Ehl-i Sünnet'e göre Allah tarafından yaratılır. Çünkü bunların yaratılmasında kulun herhangi bir tesiri yoktur.

Mütevellidâtın yaratılmasında ve kesb edilmesinde kulun herhangi bir tesiri söz konusu değildir. Bunun nedeni ise yaratma fiilinin kuldan sadır olmasının muhal olmasına dayanmaktadır. Kulun kesbe dâhil olmamasının nedeni nedir? Bu fiiller kulun mahalli kudretinde olmayan bir fiili kesb etmesi mümkün değildir. Zaten bu fiili meydana getirmeye kadir olmayan kul, fiilin meydana gelmesini engellemeye de kadir olamaz. Kulun kesp ettiği ihtiyari fiilleri ise bu durum dışında tutmak gerekir (Taftazânî ve Alp, 2008). Ekseriyetle Mu'tezilî âlimler kula ait iki çeşit fiili de kulun yarattığı görüşündedirler. Kul mübâşereten gerçekleşen fiilleri doğrudan yaratır, mütevellid fiilleri ise dolaylı olarak yaratmaktadır. Lakin ilk dönem Mu'tezilî âlimlerden bu konuda farklı izahatlar günümüze kadar ulaşmıştır. Nazzâm bu meselede Eş'arîler' in görüşlerini benimsemektedir Taftazânî ve Alp, 2008).

Mu'tezile' nin Bağdat ekolünün kurucusu Bişr b. Mu'temer, genel kabule göre bu teoriyi ortaya koyan ilk kişidir (DİA, "Tevlid", 2012, XXXX). Onun düşünce sistemine göre insan kaynaklı sebeplere dayalı olarak insanın fiilinden doğan her şey

yine o kişinin fiilidir (Eş'arî, 1950). O mütevellid fiillerle ilgili insanın sebeplerini istediği takdirde tevellüt yoluyla, renkler, tatlar, kokular ile görme işitme diğer duyuları meydana getirmesinin mümkün olduğunu iddia eder. Beyaz ve kırmızının karışımı ile pembe rengin oluşması, nişasta ve şekerin karıştırılması ile peltemin oluşması, bir kişiye vurulması halinde onda acının oluşması, taşın ve okun fırlatılması durumunda gitmesi, gözlerimizi açtığımızda idrakin oluşması gibi fiillerin tamamı tevellüttür. Bunların hepsi bizden kaynaklanmaktadır. Bir kişinin kazara düşmesi sonucu el ve ayaklarında meydana gelen kırılmada o kimsenin fiili olduğu gibi kırılan el ve ayağın iyileşmesi de yine o kişiye ait bir fiilidir. Hakeza iyileşmeyip sakat kalması da o kişiye aittir. İnsanlara ait olan bir başka fiilde bütün duyuların idraki olduğu için ona göre insan bir başka insana vurduğu zaman o vurma eylemini bilmektedir.

Bilgi aynı zamanda vuran kişinin eylemidir çünkü o kişinin başka birisinde de bilgi meydana getirmesi mümkündür. Farz edelim bir kimse kendi eliyle bir başkasının gözünü açıp kapatmış olsun gözü hareket eden kimsede meydana gelen idrak fiile yine o kişiye aittir. İnsan bir başkasının görme yetisini kaybetmesine sebep olması o kişinin başkasındaki fiilidir. Bişr'e göre insan kendisinde meydana getirdiği bir sebep ile başkasında bir fiil yapabilmesi mümkün olduğunda dolayı kendisinde mütevellid ve mübâşir fiiller yapabilir. Bir açıklamaya göre "insanlar helvanın rengini ve beyazlığını, peltenin tadını ve kokusunu, elemi, lezzeti, soğukluğu ve şehveti yaparken bu fiilleri kendileri işlemektedir" (Eş'arî, 1950). Ona göre duyma, görme, idrakler, renkler, tatlar, kokuların bir kısmı Allah'ın bir kısmı ise kulun fiilidir (Bağdâdî, 1981). Ondan nakledildiğine göre Allah asla renk tat koku ve dokunmayı yaratmamıştır. Tüm bunları yaratan insandır. Yani kulun bilinçli faili olduğu sebeplerden kaynaklanması durumunda kul tarafından yaratılır (İbn Hazm, t.y).

Bağdâdî'ye göre Bişr tabiatçı filozoflardan etkilenmiştir (Bağdâdî, 1973). Wolfson'a göre Bişr'in mütevellid fiillerin insana nispetinin anlaşılması için, bu fiillerin kişiden bilinçli olarak sadır olma şartı göz önünde bulundurulmalıdır. Kişi kendi fiiliyle mütevellid fiile sebebiyet verirse, bilinçli bir şekilde niyet etmişse o fiil kişinin fiili olmuş olur. Şayet bilinçli bir eylem yoksa Bişr'e göre yaratılmış olan dünyadaki herhangi bir fiil gibidir (Wolfson, 1992, Turhan, 2001). Ebü'l-Hüzeyl ve

taraftarları durumu şu şekilde yaklaşır: İnsanın fiillerinden tevellüd eden ve keyfiyetine hâkim olduğu her şey insana ait fiildir. O hâkim olmayı keyfiyetini ve akıbetini bilmekle ilişkilendirir. Bir kimse vurulduğunda acının meydana gelmesi ya da taş atıldığında taşın hareket etmesi gibi. Ayrıca bir mızrak aracılığıyla taşın yuvarlanması ya da taşın yukarı atıldığında yukarı çıkması suretinde gerçekleşir. Bişr gibi insanın kendisinde meydana getirdiği bir sebep ile başkasında fiil yapabileceğini iddia etmektedir. Ona göre mütevellid fiillerdeki etkiler ancak hareket ve değişimler için kabul edilebilir. Hisler duyumlar ya da idrakler gibi arazi keyfiyetler tatbik edilemez (Eş'arî, 1950). Tatlar, renkler, lezzetler, kokular, sıcaklar, soğukluk, kuruluk, yaşlılık, korku, cesaret, açlık, tokluk ve insanın fiilinden dolayı başkasında çıkardığı idrak ve bilgiler tamamen Allah'ın fiilidir. Bu yönü ile Ebü'l-Hüzeyl Bişr b. Mu'temer'den ayrılır. Çünkü o sebebi insanda olduğu zaman bunlarda hepsini insana ait fiil olarak kabul ediyordu. Zira kendi görüşünü şöyle açıklar: İfade ettiğimiz tüm bu durumlar insanın fiilinden tevellüd eden fiiller değildir. Çünkü insan bunları keyfiyetini bilemez. İnsana ait fiiller, kendisindeki hareket, sükûn, irade, ilim ve keyfiyetini bildikleridir. Aynı zamanda kendisine veya başkasına hareketten tevellüt eden şey; kendisinden ya da darbesinden tevellüt eden şey ve iki şey arasında yaptığı çarpışmalar insana ait fiilleri oluşturmaktadır. Zira ona göre insanın kendisinde meydana getirdiği sebeplerle bir başkasında fiil yapması mümkündür. Söz gelimi bir kişi başka bir kişiye ok attığında ok atan kişiye ulaşmadan önce oku atan kişi ölse o anda ok atılan kişiye isabet edip öldürürse oku atanın hayattayken meydana getirdiği sebep ile ölümünden sonra bir başkasında ölüm meydana gelmiş olur. Eğer fiil yok edilseydi hayattayken yapmış olduğu bir sebeple yok olmasına karşın bir başkasında fiil yapıyor olurdu (Eş'arî, 1950). Ebu'l Hüzeyl ve Bişr insanın kuvvet, hayat ve cisim yapmasının mümkün olmadığı noktasında ittifak ederler.

Muammer bin Abbâd ise bu konuda şöyle düşünür: "mütevellidât ve cisimlere hulul etmiş olan hareket, sükûn, renk, tat, koku, sıcaklık, soğukluk, yaşlılık, kuruluk tabiatları itibariyle hulûl ettikleri cisimlere ait fiillerdir." Ölü kişi tabiatı gereği yalnızca kendisine hulul etmiş olan arazlar meydana getirebilirken hayat canlıya ait bir fiildir. Kudret kadir olana ölümde mevtanın fiilidir. Muammer b. Abbâd'a göre Allah arazları meydana getirmez ona göre işitme işitenin görme

görenin idrak etme idrak edenin duyma duyanın fiili oluğu için araz hayat ölüm işitme ve görmeye kudretli olmakla vasıflanamaz. O ayrıca şu ideada bulunur kuran işitildiği melek ağaç veya taşın fiilidir. Çünkü gerçekte Allah' ın kelamı yoktur. Oysa Allah tüm bunlardan münezzehtir. Ona göre Allah renklerin renklendirme diriltme ve öldürme fiillerini işler çünkü bunlar araz değildir. Allah bir cismi renklendirdiğinde o cisim ya renk alır ya da renk almaz. Renk alma durumunda rengin tabiatı gereği renk alır ki bu durumda da cismin fiili olur. Çünkü başkasına bağlı olarak var olan şeyin kendi tabiatı gereği olması caiz olmaz. Şayet renklendirmek cismin tabiatı gereği değilse Allah' ın onu renklendirmesi ya da renklendirmemesi aynıdır (Eş'arî, 1950).

İbrâhîm en-Nazzâm tevlîd konusu için müstakil bir eseri olan "Kitâbü't-tevlîd" adlı eser ele almıştır. Ona göre yalnızca hareket fiilini meydana getirebilir insana ait hareketten başka bir fiil yoktur. Namaz kılması oruç tutması irade etmesi kerahetler, ilim, cehalet, doğruluk yalan insanın konuşması susması ve diğer fiiller harekete ait fillerdir. Hatta insanın bir mekânda hareketsiz dursa da harekete ait bir fiilidir. Bunu şöyle açıklar: ona göre insanın hareketsizliği iki vakitte hareket etmesidir. Ayrıca renkler, tatlar, kokular, sıcaklıklar, soğukluklar, yaşlar, elemleler, latif, cisimdir ve insanın cisimleri meydana getirdiği caiz olmadığı için insana ait fiiller değillerdir (Eş'arî, 1950). Nazzâm insanın mekânının dışında gerçekleşen fiilleri yaratılışları gereği Allah'ın fiilleridir görüşündedir. Taşın atıldığında gitmesi ya da yuvarlanması ya da insanın idrak etmesi yaratılış tabiatı gereği Allah'a ait fiillerdir. Bu durumu Allah' ın birisi taşı attığında taşa gitme tabiatı vermesi ile açıklanır. Diğer mütevellid şeyler içinde bu durum aynıdır. Kümûn bahsinde gördüğümüz gibi Nazzâm'a göre Allah' ın cisimleri bir defada yaratması ile varlık meydana gelmiştir. Zira cisimler her vakitte yeniden yaratılır. Muammer ve Nazzâm mütevellid fiillerin, fiilin tevellüt ettiği cisimdeki tabiattan kaynaklandığını söyler. Allah canlıya dövülme fiilinden sonra elem duyacak bir tabiat yaratmıştır bu nedenle neticenin mütevellidâtı doğuşunda ne Allah'ın ne de kulun bir tesiri vardır. Ancak Nazzâm söz gelimi taşın veya başka bir cismin tabiatını Allah'a borçlu olduğunu açıkça dile getirirken Muammer, tabiata nasıl sahip olunduğuna işaret edilmeksizin cismin bir tabiatı bulunduğunu belirtir. Yine Nazzâm bir cisimde tevellüd eden fiilin sahip olduğunu söylerken Muammer cisimde tevellüdün fiilin sahip olduğu tabiat sebebiyle cismin fiili olduğunu dile getirir (Eş'arî, 1950). Aslında ikisi arasında fark

şudur; “*Nazzâm' a göre cisimlerdeki tabiat Allah'ın gözetimi altındaki fiillerde bulunur ve bu sebeple onun fiili Allah' ın fiili olarak ifade edilir. Muammer' e göre ise cisimlerdeki tabiat Allah tarafından yaratılmış olsa da Allahtan bağımsız olarak ve onun herhangi bir gözetimi olmaksızın fiilde bulunur*.” Kılavuz, 2001; Wolfson, 1976). Kullara ait fiillerin neticeleri Allah' ın yaratması ve icadı ile hâsıl olur Nazzâm neticeler, tabiatlar, icabı Allah' ın fiilleridir der Kalansî neticeler yaratılışları icabı Allah' ın fiilleridir (Sâbûnî ve Topaloğlu,).

Salih Kubbe' nin bu konuda görüşü şöyledir; İnsan yalnızca kendisinde bir fiil meydana getirebilir bu nedenle attığımız taşın gitmesi yakılan odunun yanması o anda meydana geldiği için Allah' a ait fiillerdir. “ağır taş ile havanın bin yıl orada bulunması ve Allah' ın iniş ve hareketsizlik yaratmaması caizdir. Uzun süre bir arada bulunan ateş ve odunun yanmaması dağı taşıyan insanın ağırlık hissetmemesi bir taşın atılmasına rağmen hareketsiz kalması Allah bunlarda bu fiilleri yaratmadığı için caiz olur. Allah' ın insanı ateşte yakmasına rağmen acı duymaması Allah' ın onda lezzeti yaratması, acıyı yaratmaması ile ilgilidir. Ayrıca Allah âmâda idraki, ölüde ilimi meydana getirebilir.” Bana göre burada kast edilen mucizelerdir. Çünkü mucizeler Allah' ın sünnetullâhı dışında peygamberlerin elinde gerçekleşen harikulade olaylardır (Eş'arî, 1950). Sümâme ise insanın iradeden başka bir fiili yoktur diğer fiiller herhangi bir yaratıcısı olmaksızın gerçekleşmektedir. Bir insan taş attığında taşın gitmesi insana fail olma bakımından nispet edilir.

Sümâme b. el-Eşres ise mütevellid fiillerin muhdisi olmayan havadislerden olduğunu ileri sürerek failsiz fiil düşüncesine vurgu yapar. Ona göre insanın irade dışında fiili yoktur. İnsanın iradesi dışında kalan fiilleri (fırlatıldığında taşın gitmesi, odunun ateşle temasında yanması vb.) yaratıcısız olarak meydana gelir. Bunlar diğerlerinin dediği gibi faile nispet edilecek olsa ölünün de fiil işlemesi gerekir ki bu da muhaldir. Ölünün bir fiil işlemesini Sümâme Allah'a kabih bir fiil nispet etmek demektir bu da doğru olmaz (Eş'arî, 1950; Şehristânî, 1975). Bağdadi' ye göre failsiz fiilin olması yaratıcıyı inkâr etmek demektir (Bağdadi, 1981). Çünkü failsiz bir fiilin varlığı mümkün olursa bütün fiiller failsiz olabilir ki bu da ne fiilin faillerine ne de âlemin yaratılışı konusunda onu yaratanın kimliğine bir delil bulunabilir.

Dırâr b. Amr ve Hafs el-Ferd tevlîdi fiilleri kendi içinde ayırmıştır. Belli bir düşünce neticesinde oluşan ilim gibi failin mahalli kudretinde bulunan mütevellidâtı kula ait fiiller olarak görür. Failin mahalli kudretinde olmayan ihtiyarına muvafık olan mütevellidâtı da kulun fiillerinden kabul etmiş ve o fiilleri kulun yarattığını söylemiştir. Kesme fiilinde mütevellidât kesilme hali bu gruba girer. O ikisi insanların irade ettikleri zaman vazgeçme imkânları olan mütevellid şeylerin kendilerine ait olan fiiller olduğu görüşündedirler.[37] Misal atılan taşın hareketi örneğinde ise kulun yani failin ihtiyari dışında gerçekleştiği için kulun fiilinden saymamışlardır (Taftazânî, Alp, 2017). Ayrıca Dırâr b. Amr şunu söyler; İnsan mekânın dışında kalan fiilleri işleyebilir. Kendi dışındaki tevellüt eden hareket ve sükûn gibi onun kazancı onun Allah' ın da yarattığıdır. Dırâr b. Amr hariç Mu'tezile' nin tamamı insanın kendi dışında fiilinin olmadığını söylemişlerdir(Eşari, 1950).

Bişr b. Mu'temer ve Cafer b. Mübeşşir renk tat koku gibi fiilleri ve idraki, insanın sebep olduğu fiiller grubunda ele alır (Kādî Abdülcebbâr, 1962-1965). Kādî Abdülcebbâr, Cebriyye' nin sebep aracılığı ile meydana gelen fiillerinin tümünü (mütevellidât) Allah'ın yarattığını söylediğini aktarır (Kādî Abdülcebbâr, 1962-1965). O tabiatçıları reddetmek amacıyla engeller ortadan katlığında (tevlîd) nedensel etkiyi meydana getiren yegâne şeyin itimat olduğunu söyler (Kādî Abdülcebbâr, 1962-1965; ve Demir 2021).

Câhız'a göre irade dışındaki fiiller ihtiyari değil tabiatı vasıtasıyla insanın fiilleridir. Bağdadi' ye göre Câhız bu düşüncesinde yanılmaktadır. Çünkü insanda irade dışında bir başka fiil varsa; namaz, oruç, hac gibi ibadetler ile hırsızlık, zina, iftira ya da adam öldürme gibi suçların ona nispet edilmemesi gerekir. İrade dışında kalan fiiller olduğu için insan bunları yapmış olmaz (Kılavuz, 2001; Bağdâdî, 1979). Bağdadi Câhız taraftarlarının sözlerini şöyle anlatmaktadır: " *onlar kulun iradesinin bulunmadığını diğer fiillerin kullardan tabiatları vasıtasıyla doğması ve iradeleriyle ortaya çıkması anlamında kendilerine nispet edildiği konusunda Sümâme ile uyuşmaktadır* derler" (Kılavuz, 2001; Bağdâdî, 1979).

---

[37] Dırâr, burada fiilin aidiyetini fiile hakim olabilme gücüne göre bakmaktadır. Fiilden vazgeçme gücü kişide varsa onu gerçekleştirme gücüde vardır demektir.

Ebu Cafer Abdullah el-İskâfî' ye göre "kast ve irade olmaksızın hata yoluyla meydana gelen her fiil mütevelliddir. Kendisine yönelme söz konusu olduğunda meydana gelen ve her biri cüzi irade ve kasten yenilenmesine ihtiyari fiillerdir mübaşir fiillerdir (Eş'arî, 1950).

Ebu Ali ve Ebu Hâşim, doğrudan fiiller gibi mütevellid fiillerinde insana ait olduğunu savunurlar. Çünkü Kādî Abdülcebbâr mütevellid fiillerin insana ait olduğunu ispatlarken onlardan da alıntı yapar (Kādî Abdülcebbâr, 1962-1965) . O baba ve oğulun görüşünü şöyle özetler: "Onlar öncelikle insanın kadir olduğu fikrini sıralar. Hareket, itimat, telif, acı ses, gibi organ fiilleri (ef'al'ül cevahir) fikir irade istek pişmanlık ve bunların zıddı gibi kalp fiilleri (ef'al'ül kulüp) insanın kadir olduğu ve yaptığı fiillerdir." İnsanın yapmaya güç yetirdiği fiiller sebebi olan ve sebebi olmayan olarak ikiye ayrılmaktadır. Sebebi olmayan fiilleri insan kudreti aracılığıyla fiilin mahallinde doğrudan gerçekleştirir. İrade ve kerahet buna örnek verilebilir. Sebebi olan fiillerde kendi içinde iki gruba ayrılır. Birincisi hem doğrudan hem de dolaylı olarak yapılması mümkün olan fiillerdir. Oluş, oluşumlar ve itimad bu gruba girer. İkincisi ise sebebi dolaylı olarak yapılması mümkün olan fiillerdir. Sesler ve acılar gibi. Ebu Hâşim işte telifi de bu grupta ele almaktadır (Kādî Abdülcebbâr, 1962-1965; Koloğlu 2011). Mütevellid fiil hem bizzat insanda meydana gelebilir hem de insandan ayrı bir mahalde (el-ecsamül-munfasıla)gerçekleşebilir (Koloğlu; 2011).

Ebu Hâşim el ile taşa dayanma taşı itme hareketini tevlîd konusuna örnek olarak verir. Taş hareket etmeden el taşa doğru hareket etmez. Taş hareket etmeye başladığı anda elde taşa doğru bir hareket halindedir. Tevellüd anlayışında sebep-müsebbep ilişkisi vardır. Dolayısı ile burada elin hareketi sebep, taşın hareketi de müsebbebdir. İlk hareket elin itmesi sebeptir. İkinci hareket taşın oynaması da müsebbebdir. Taş yerinden oynamasaydı elin hareketi gerçekleşmeyecekti. Tevellüd olgusuna göre daima sebep müsebbebden önce gelir. Ama Ebû Ali' nin örneğinde önce müsebbeb sonra sebep gelir ki eğer taşın taşın hareketini taşta bulunan itimada atfedecek olursa burada durum normal sebep - müsebbep ilişkisine döner (Cüveynî 1969; Koloğlu, 2011).

Kādî Abdülcebbâr, hareketi sebebe bağlı gerçekleşen fiiller grubunda ele alır ve hareketin failin kudretine göre gerçekleştiğini söyler. Bazı durumlarda mütevellid fiillere sebep olan irade ortak olsa da bu fiiller güç sahip olanların güçlerine göre değişir der (Kādî Abdülcebbâr ve Demir 2021). Eğer mücâvere (yakınlaşma) telife (birleşme) sebebiyet verirse bu bizi iki sebepten bir sonucun doğmasına (tevellüd) götürür. Yani bu iddia iki güçten tek bir fiilin meydana gelmesi kadar yanlıştır (Kādî Abdülcebbâr ve Demir 2021). Zeyd' in ve Âmirin elinde iki parça olduğunu ve bu iki parçada iki ayrı bölünmeler meydana geldiğini varsayalım. Burada tek bir acı oluşur ancak fail ikisidir. Bu durum Cebriyye 'nin yanlış olduğunu gösterir çünkü onun öne sürdüğü ilkelerle çelişmektedir. Fiilin sebebe bağlı meydana gelmesi ise cebriyenin yanlışlığını ortaya koymaktadır mütevellid fiillerin özelliklerini şöyle sıralamaktadır(Kādî Abdülcebbâr ve Demir 2021);

- Mütevellid fiil bizzat insanın fiilidir.
- Mütevellid fiil ortaya çıktığı mahallin fiili değildir.
- İnsanın ortaya koyduğu mütevellid fiilin mübtede' fiil olarak gerçekleşmesi mümkün değildir.
- Allah'ın tevellüd yoluyla fiilde bulunması mümkündür. (Kādî Abdülcebbâr, 1962-1965)

5.2.3. Ehl-i Sünnet' in Tevellüd Anlayışı

Musa b. Meymûn Ehl-i Sünnet kelâmcılarının meseleye bakışını şöyle açıklamaktadır: Elimizde bir kalem düşünelim, bu elimizi hareket ettirdiğimizde kalemde hareket etmektedir. Aslında o hareket ettirme eylemi bize ait değildir. Çünkü hareket etme eylemi beraberinde bir başka hareketi – kalemin hareketini- de meydana getirmektedir. Bir kişi kalemi hareket ettirdiğinde aslında onu hareket ettiren insan değildir. O noktada meydana gelen hareket Allah tarafından yaratılan bir arazdır. Aynı şekilde kalemi hareket ettiren eldeki hareketi de Allah yaratır. Tüm bunlar Allah'ın âdeti üzerine gerçekleşen şeylerdir. Nasıl ki çivit otu ile temas halinde olan bir giysi siyaha dönmesinin faili Yüce Allah ise elin kalemin üzerinde tesiri olmayıp onu hareket ettiren Allah'tır. Arazlar mahal bakımından geçiş özelliğine sahip değillerdir. O nedenle kelamcılara göre bir fiil meydana getirme gücüne sahip hiçbir cisim söz konusu olamaz. Hakiki fail yalnızca Allah'tır. Bu

Allah’ın âdeti gereği olduğu için bu şunun sebebidir denemez. Kelamcıların bazıları tabii nedenselliği kabul ederler. Fakat cumhur tarafından kabul edilmemiştir (Musâ b Meymûn, 1979; İbn Fûrek, 1987; Bulğen; 2017).

Mâtürîdî ve Eş’arî âlimler Allahtan bağımsız bir fiilin meydana gelmesini ve neticesini düşünemezler. Zira onlara göre kulun fiili yaratma kudreti yoktur. Kul fiili yaratma kudretinden acizdir. Dolayısı ile kudret mahallinde bekası olmayanı onunla bağdaştırmak imkânsızdır. Fiillerin kendilerini de neticelerini de (mütevellidât) yaratan Allah’tır. Bu nedenle onlar, Mu’tezile ’nin tevlîd prensibine karşı çıkmışlardır (Düzgün, Altıntaş vd, 2012). Mâtürîdîler fiillerin tevlîdini ve başka bir fiil meydana getirmesini kabul etmezler. Onlara göre sahih bir düşünce sürecinden sonra meydana gelen bilgi ilahi bir âdete (el-âdet’ül ilâhiyye) bağlıdır. Allah bilgi ve akıl etme arasındaki bağı âdeti üzerine tesis etmiştir. Bu noktada filozoflarda olduğu gibi mantıki zorunluluk yolu olan bir bağ üretimde (tevlîd) söz konusu değildir. Mâtürîdîler klasik olarak örnek gösterilen oku şöyle açıklar: Bir ok atıldığında onun gitmesi insana ulaşması, isabet ettiği kişiyi yaralaması, o kişide acı meydana getirmesi… Tüm bunları yaratan Allah’tır. Bu fiillerin sebebi de Allah’ ın fiilleridir. Okun atılması ile ölüm meydana geldiyse söz konusu fiillerden sonra sebep yoluyla oku atan kişi mesul tutulur. O kişi o sebepten olayı katil olur (Düzgün, Altıntaş vd, 2012).

Mâtürîdî âlimler tevlîdden meydana gelen fiillerin insanın eseri olmadığı kanaatindedir. Bunu üç durumda izah ederler: Birincisi tamamen kudret olmaksızın meydana gelen fiiller; ikincisi fiilin ortaya çıkardığı kudretle meydana gelen fiiller. Üçüncüsü de başka bir kudretle meydana gelen fiillerdir. Birinci duruma göre kudret olmadan fiil meydana gelmeyeceği için geçersizdir. Çünkü işi yapan failin kudrete sahip olması gerekmektedir. İkinci duruma göre kudret fiil ile birliktedir. Fiil meydana geldikten sonra kudret kaybolur. Bu nedenle bu düşüncede geçersizdir. Üçüncü durumda sözü edilen bir başka güçle meydana gelmesi de doğru değildir. Söz gelimi dayak olmadan acı olmaz, ya da acı olmadan dövme fiili olmaz? Kudret sahibi kişinin ya dayağa ya da acıya gücü yeter. İnsanın gücü böyle hallere yetmez. Bu nedenle bu meselede Allah’ın âdetinin cereyan etmesi ile gerçekleşir (Düzgün, Altıntaş vd, 2012).

Eş'arîler'de Mâtürîdîler ile aynı yol izlemişlerdir. Tevlîd- tevellüd tarzında meydana gelen fillerin Allah'ın âdetinin bir sonucu olduğu görüşündedirler. Eş'arîlere göre eğer durum böyle olmasaydı insan Allah'ın âdetini tersine çevirmeye güç yetirebilirdi. Hatta insan kudreti ile âdetin tabiattaki işleyişini değiştirmesi mümkün olurdu. Oysa Allah'ın âdeti bir düzen üzere akıp gitmektedir (Düzgün, Altıntaş vd, 2012). İmam Eş'arî de bu noktada arazların sürekli yeniden yaratıldığına vurgu yapar ve tabii sebepliliğe ve Mu'tezile' nin tevlîd teorisini reddeder. O bir fiil için mütevellid ve müvellid kavramlarının kullanılmasını reddetmektedir.

Cevher ve cisimler için ya muhdislik ya da muhterîlik (meydana getiren ortaya koyan) vasfı varlığın sıfatı olabileceği için arazlar hususunda da bu iki sıfat söz konusu olamaz (Koloğlu, 2001). O şunu söyler: sonradan yaratılmışların (havâdis) tamamı Allah tarafından onları gerektirecek bir ön sebep doğuracak bir illet olmaksızın sürekli olarak yeni baştan (ibtidâen ve ibtidâen) yaratılmaktadır. Onun bir arazla birlikte veya onun öncesi ya da sonrasında meydana getirdiği hiçbir araz yoktur ki bu arazı ondan farklı bir şekilde yapması veya öncesi ile sonrasındaki arazın hilafına yapması mümkün olmasın (Bulğen, 2017; İbn Fûrek, 1987). *"Hadislerin tamamı, Allah'ın bir sebep ortaya koymaksızın ve bir illet tevlîd etmeksizin yarattığı şeylerdir*." Buradan anlaşılıyor ki Eş'arîler, Allah'ın yegâne kudret ve yaratıcı vasfını öncelikli gördükleri için bu nazariyeye karşı çıkarlar (Kılavuz, 2001). Örneğin ateşin yukarı doğru, taşın ise aşağı doğru hareket etmesi, tabiatları gereği değildir veyahut tevlîd eden bir sebebe bağlı da değildir. Bunlar tamamen âdet üzere gerçekleşen şeylerdir (İbn Fûrek, 1987). Allah yarattığı için taş atıldığında ileri doğru hareket etmek suretiyle gitmektedir. Taşın atılması atılanda değil atanda gerçekleşir (Kılavuz, 2001). İmam Eş'arî' ye göre Mu'tezile tevellüd görüşünü benimsediği için tabiatçılarla aynı derece fasittir. Ayrıca onlar faili olmayan bir fiilin meydana gelmesi mümkündür diyerek ilim kudret ve hayat sahibi olmayan bir failden muhkem fiiller sadır olmasını mümkün gören tabiatçılara karşı çıkmazlar (İbn Fûrek, 1987).

Bâkıllânî, tevlîd yerine tevellüd kelimesini kullanmayı tercih etmektedir. Tevellüdde kendiliğinden olma anlamı vardır. Bâkıllânî için âlemde kendiliğinden olma diye bir şey söz konusu değildir. Dövme sonucunda çıkan elem, fırlatılan taşın gitmesi, okun atıldığında hedefe gitmesi, bunları yapan kişinin tevellüd yoluyla kesbi

değil, Allah' ın yaratmasıdır. Bir şeyin insanın fiili olabilmesi için insanın bunun üzerine kudret sahibi olması gerekir. tevellüd fiilleri insanın fiili olamayacağı için onları yaratan ve onlara hâkim olan kudret Allah'tır (Kılavuz, 2001).

Cüveynî, "Kulların fiillerinin iki kudretin etkisi ile meydana gelir, bu kudretlerden birisi Allah'a diğeri kula aittir. Tek bir fiilin iki kudret neticesinde meydana gelmesi imkânsızdır." Şeklinde ortaya atılan görüşü inkâr etmektedir. Çünkü ona göre fiil ikiye bölüneme. Ayrıca kulda bu kudreti yaratan Allah'tır. Kulun uyguladığı kudret bir eder değil sıfattır. Bu sıfatla meydana gelen fiil hadis kudret açısından kula takdir ve yaratma açısından Allaha nispet edilir (Cüveynî, 1948; Kılavuz; 2001). Bize ulaşan nakillere göre Kindî'nin, günümüze ulaşmayan bir makalesinde kulların fiillerinin değeri üzerine durduğundan ve tevlîd düşüncesi etrafında sebep-sonuç ilişkisinde (illet-malul) bazı aracı etkenlerin bulunabileceğini savunduğunu görülmektedir (Kaya, 2013).

Taftazânî bu konudaki genel görüşü örnek vererek açıklamaktadır. Bir fiil sonucunda amaçlanan fiilden daha başka bir fiil meydana gelirse bu durumda fail kimdir? Bir kişinin darbeye maruz kaldığında hissettiği acıyı Allah yaratmıştır. Camı kıran bir insanın camda kırılma hali meydana getirmesi ve benzer örnekler Allah'ın yaratması iledir. Bunların yaratılmasında kulun herhangi bir dahli ve tesiri yoktur. Bir kişi bir cama vurduğunda bu camda kırılmalar meydana gelir. İnsanlar bu kırılmaların oluşumunda kulun dâhili ve tesiri yoktur. O tüm bunları Allah'ın yarattığını söyler (Taftazânî ve Alp; 2017).

Nureddin es-Sâbûnî' nin meseleye yaklaşımı şu şekildedir: kullara ait fiillerin neticeleri Allah' ın yaratması ve icadı ile hâsıl olur. Neticeler Allah' ın fiilleridir. Eğer neticeler kulun fiilleriyle meydana gelmiş olsaydı; ya tamamen kudretsiz hâsıl olacak, ya fiilin kendisiyle beraber vuku bulduğu bir kudretle hâsıl olacak ya da başka bir kudret ile vuku bulacaktı. Kudretten yoksun bir netice olamayacağı için birinci seçenek kabul edilemeyecektir. İkincisinde ise eğer fiilin kendisi ile vuku bulduğu kudret fiil ile mukârin olursa neticenin doğuş zamanı ortadan kalkar son seçenekte bu nedenle makul değildir. Zira fiil ile neticenin kudreti ayrı ayrı olursa insanın fiil olmaksızın eseri veya eser olmaksızın fiil elde etmesi gerekmektedir. Dövmek olmadan acının acı olmadan dövmenin meydana gelmesi gibi (Sâbûnî ve

Topaloğlu, 2015) . Bu konuya başka bir itirazda şöyle yapılır dövme fiilini işleyen bir kimsenin o fiilden hemen sonra ölmesi mümkündür elem ise ölüm anından sonra meydana gelmiş olur oysa ölüden fiil çıkması anlamsızdır. Allah Teâlâ kanunu sebebe başvurmaksızın hemen ardından neticesini de yaratmak üzere koymuştur. Bir kul neticenin çıkmasını amaçlayarak sebebe başvurunca netice onun fiiliyle meydana gelirse ona nispet edilir. Sorumluluk ona yüklenmiş dünya da tazminata ahirette de azaba muhatap olmuş olur. Bir kimse bir kişinin yağ tulumunu kasten delse; o delikten akan yağ kişiye ait fiil değildir. Ancak o neticenin meydana gelmesi kastıyla sebebe başvurduğu için fiilde bu kişiye nispet edilir.

Mu'tezile' nin tevhid prensibi gereği fiillerin sonunda hâsıl olan netice doğrudan doğruya o fiilin eseridir. Kader meselesinde de bilindiği üzere Mu'tezile kullara ait ihtiyari fiillerin meydana gelişini tamamen kullara nispet etmektedir. Bir kimse bir camı kırmak için ilahi kudret ve yaratmanın müdahalesi olmaksızın kendi iradesiyle yumruğunu kaldırıp cama vurduğunu düşünelim birinci aşama yani vurma aşaması fiilin gerçekleşme aşamasıdır ikinci aşama ise camın kırılmasıdır ki buna fiilin neticesi ve eseri de denir. Mu'tezile' ye göre camın kırılması tamamen fiilin ürünüdür, ondan doğmadır, mütevelliddir. Fiilin kendi neticelerini kendi doğurması tevlîd doğan neticelere de mütevellidât denir. *"Ehl-i Sünnet' e göre birinci ve ikinci aşamada gerçek manada Allah'ın yaratması ile olmaktadır fiili işlemeyi irade eden kul olduğu için tüm mesuliyet kula yüklenir. Mu'tezile 'nin benimsediği tevhid bir tür determinizm prensibini akla getirir. tabii ilimler için kabul edilen tecrübi determinizm tabiat kanunları umumi ve zaruri oluşlarına dayanır. Bu telakki Allahtan başka her şey için kabul ettiğimiz imkan prensibini tesadüfi keramet ve mucizeyi inkar eder. Son araştırmalar bunu gösterir"* (Sâbûnî ve Topaloğlu, 2015).

5.3. Tevellüd ile İlgili Bazı Meseleler

5.3.1. Nazarın Tevlidi

Nazar kişinin kesbi bilgiye ulaşmasının yolu olup delil ile medlul arasında bir bağ kabul edilir. Delil nazarda temel unsurdur ancak her nazarın medlule ulaştırılması beklenemez. Nazarın sahih olması içinde belli başlı şartlar vardır. Şayet bu şartlar gerçekleşirse ortada bir engel kalmadığı için bilgi tevlîd eder/ meydana gelir (Koloğlu, 2011). Nazarın cehaleti doğurması mümkün müdür? Mutezile bu

duruma da mübaşir-mütevellid fiil ayrımı ile yaklaşmaktadır. Ebû Ali ve Ebû Hâşim nazarı sebep, bilgiyi müsebbeb olarak görür ve sebebin hasen oluşunun müsebbebinde hasen oluşunu tevlîd edeceğini açıklar (Kādî Abdülcebbâr, 1962-1965; Koloğlu, 2011) .

5.3.2. Te'lif, İtimad ve Zemm'in Tevlîd İle İlişkisi

İtimadın tevellüd yoluyla ortaya başka bir şey koyması mümkün müdür? İtimad sebep olarak kendisinden başka bir fiili mütevelli eder mi? Ebu Hanife'ye göre hareket ve sükûn itimadı doğurur. (Koloğlu; 2011; Cüveynî, 1969) Ebû Ali ise itimadın hareket sükûn ya da başka bir şey tevlîd edemeyeceği görüşündedir. Ona göre hareket ve sükûnu tevlîd eden şey bizzat harekettir (Koloğlu; 2011). Cübbâîler itimad konusunda kütüğün suda yüzmesi örneğinde ihtilaf etmişler. Ali el-Cübbâi bunun havanın yukarı doğru bir lazım itimat olmasıyla ve bu itimadın kütüğe ve demire geçmesi ile açıklar. Ebu Hâşim ise yüzüp batmamasının nedenini cisimde hafiflik olmaması ile ilişkilendirir (Demir, 2015). Nisâbûrî' ye göre ise bu sabit bir vasıftan dolayı değil, kütük suya itimad ettiğinde su kendi itimadından dolayı kütüğü iter. Bu iki itimadda hangisi güçlü olursa o egemen olur ki burada suyun itimadı odunun itimadından güçlü olduğu için buna engellenmiştir. Suyun hali ve itimadı engellendiği yöne değil, geçit bulduğu yöne doğru sebebiyet vermesidir ki bu da tevlîd ile açıklanır (Demir, 2015).

Te'lif, cevherlerden cisimlerin meydana gelmesidir. Te'lifin gerçekleşmesi için en az iki cevherin bulunması şarttır. Cüveynî, Ebû Ali ve Ebû Hâşim te'lif konusunda beş maddede ihtilafa düştüğünü söyler. Bunlardan birisi de şudur; te'lif kudretle mübâşereten mi gerçekleşir yoksa dolaylı/tevellüden olarak mı? Ebû Ali doğrudan olarak gerçekleşebileceği gibi mütevellid dolaylı olarak da gerçekleşebileceği kanaatindedir (Cüveynî, 1969). Ebû Hâşim ise bunun aksine tevellüd yoluyla gerçekleşebileceği kanaatindedir. Bu durumda şöyle olur: "mübaşir fiil şu özelliğe sahiptir, eğer telif tevellüd yoluyla oluşturulsaydı onu ortaya koyan tevlîd eden şeyi bulmaksızın meydana gelmesi düşünülebilirdi. Oysa mücâvere olmaksızın te'lifin olması mümkün değildir (Cüveyni, 1969). Te'lif, tevellüt yoluyla olursa mücâvere olur. O nedenle mücâvereyi gerçekleştiren şeyde tevlîddir. Cüveynî, Ebu'l Hasanın te'lif, tevlîd yoluyla ortaya koyan şeyin mücâvere olduğunu aktarır.

Ancak Kādî Abdülcebbâr'dan gelen nakillere göre Ebû Hâşim'in te'lifi bazen mücâvere bazen de itimat ile ortaya konabileceğini söylediğini aktarır (Koloğlu, 2011; Kādî Abdülcebbâr, 1962-1965). Ebu Hâşim'e göre itimatlar tevellüd yoluyla ortaya yeni bir şeyler koyabilirler. Ebû Ali ise itimadın tevellüt yoluyla ortaya yeni bir şey koymayacağı görüşündedir.

Ebu Hâşim, Ebû Ali'yi "kelam harekete ihtiyaç duyar" görüşünden ötürü eleştirir. Çünkü o bunu savunuyorsa Allah' ın sebepler vasıtasıyla (tevellüd) fiil işlemez görüşünü terk etmesi gerektiğini söyler. Zira kelamın gerçekleşmesi içinde bir sebebe –harekete ihtiyaç vardır. Ebu Ali kelamın harekete ihtiyaç duyduğunu savunur. Ebu Hâşim ve Kādî Abdülcebbâr kelamın harekete ihtiyaç duymadığı görüşündedirler (Kādî Abdülcebbâr, 1962-1965). Ebu Ali kanaatimizce bir çelişki içindedir. Kelamın genel bir ilke olarak harekete ihtiyaç duymadan harekete ancak tevellüd yoluyla meydana geldiğinde ihtiyaç duyulacağını kabul etmektedir (Koloğlu; 2011).

Tevellüd fiilin zemmedilmesi konusunda Ebu Hâşim'in zemmin bir parçasını fiilin sebebine bağladığı için Bağdâdî tarafından eleştirir. Ona göre böyle durumlarda kişi üç ya da daha fazla zemmi hak eder. Zira atıcı oku attığında okun her hareketi bir sonrakinin sebebi niteliğindedir. Misalen 100 sebep olsaydı bu yüz sebebin tamamı oku atanın ilk sebebinden tevellüd etmiş olacaktı. Bir tanesi isabet etmediği için 100 tanesi de isabet edemez. Burada daha çok zemm gerekirdi (Koloğlu, 2011).

5.3.3. Allah ve Mütevellid Fiiller

Ebu Ali ve Ebu Hâşim, Allah'ın tevellüd yoluyla fiil işleyip işlemeyeceği konusunda ihtilafa düşmüşlerdir. Kaynaklar bize Ebu Ali' nin Allah'ın tevellüd yoluyla fiil işleyebileceği görüşünü kabul etmediğini aktarır ((Kādî Abdülcebbâr, 1962-1965; İbn Murtaza, 1985; Koloğlu, 2011). Ona göre Allah'ın bir alet vasıtasıyla ya da sebepler aracılığıyla fiil işlemesi caiz değildir. Allah herhangi bir şeye ihtiyaç duymaktan münezzeh olduğu için sebebe de ihtiyaç duymaz (İhlas: 112/ 2). Bu nedenle o her bir fiili yaratma yoluyla doğrudan ortaya çıkarır. Ebu Hâşim ise Allah'ın sebepler vasıtası ile fiil işlemesinin mümkün olduğu kanaatindedir. Bu durum Allah'ın sebeplere ihtiyaç duyduğu anlamına gelmez. Kādî Abdülcebbâr, Ebu Hâşim' in görüşünü doğru bulur ve şöyle açıklar; "*Bizim fiilimiz olan itimadın,*

müsebbibi (sonuç) olan hareket ve sesi ortaya koyduğu bilinmektedir. Bunların Allah'ın yaptığı itimada göre de oluştuğunu biliriz. Diğer bir deyişle Allah'ın yaptığı itimad fiili neticesinde de bu sonuçlar ortaya çıkar. İşte bu yüzden bu sonuçların onun fiilinden doğmuş (mütevellid) olması gerekir. Durum böyleyken Allah'ın bu fiilleri yaptığı itimada göre ortaya çıkan fiiller olduğunu kabul etmezsek, aynı şeyi bizim fiillerimiz hakkında da kabul etmemiz gerekir. Bu da sonuç olarak fiillerimizin bize bağlı olduğu ilkesini zedeler. Bu aşamada Allah'ın fiillerinde tevlidi kabul etmeyen birinin, bizim fiillerimizde tevlidi kabul etme imkânı yoktur, çünkü zaten bizim fiillerimizde tevlidi ortadan kaldırmış ve fiilin faile bağlı olduğunu bilme imkânını yok etmişti" (Koloğlu, 2011). Âyetlerden hareketle Ebu Hâşim bunu kasteder. Allah rüzgârlar sebebi ile bulutları kaldırır gemileri hareket ettirir. Oysa bulutun hareketi buluta ait değildir ya da denizde geminin içinde gitmemizde bize ait değildir (Rûm: 30/48; Yûnus 10/22). Bunlar Allaha ait fiillerdir. Allah sebepler yoluyla bu fiilleri meydana getirmiştir. Yani tüm bunlar tevlîd yoluyla ortaya konmuş fiillerdir. Kādî Abdülcebbâr da bu görüşü destekler nitelikte ahiret azabını örnek verir. Cehennemde insanlara yapılan azap ateşin itimadıyla meydana gelir. Allah ateşi yaratacağı fiil için sebep kılmıştır (Koloğlu, 2011). Biz burada Ebû Ali' nin tam olarak anlaşılamadığı kanaatindeyiz. Çünkü onun kastettiği insanın ihtiyaç duyabileceği şekilde Allah' ın da sebebe ihtiyaç duyabileceği düşüncesini reddetmektedir. Ebu Ali sebebi ifade ederken tevlîd kavramını kullanmamıştır. Allah'ın tevellüd yoluyla fiil işletebileceği kanaatinde değildir. Şeyh Müfîd' den gelen nakillere göre kelamcılar ekseriyetle Allah'ın tevellüd yoluyla fiil işleyebileceğini kabul ederler. Ancak onlar da sebep kavramını tevellüd kavramının yerine kullandıkları dikkat çekicidir (Şeyh Müfîd, 1993).

5.3.4. Mütevellidin Mahiyeti

Mu'tezile bu konuda ihtilaf etmiştir. Bazılarına göre mütevellit sebebi benden olup başkasında bulunan fiil olarak tanımlanır. Diğer bir gruba göre ise mütevellit sebebini benim gerçekleştirdiğim fakat vaz geçmem mümkün olmayan fiillerdir. Bu fiilleri hem kendimde hem de başkasında yapabilirim. Bir başka grupta mütevellit muradımı takip eden üçüncü fiildir der. Bir kişiye vurulduğunda acı hissetmesi taş atıldığında taşın gitmesi gibi. İskâfi mütevellit fili söyle tanımlar. Kast ve irade olmaksızın hata meydana geldiği düşünülen her fiil mütevellit fiildir. Kast ile

meydana geldiği düşünülen ve her bir cüzü yenilenme azm kast ve iradeye ihtiyaç duyan fiil tevellüt anlamının dışında olup mübaşir fiil kapsamına girer (Eş'arî, 1950).

Bir nesneyi iki kişi hareket ettiriyorsa bu fiil kime aittir? Tevellüdü kabul etmeyenler o nesnede bir hareket vardır ve o hareketin faili Allah'tır der. Muammer b. Abbâd ise hareketli nesne kendisi fiil işler der. Tevellüdü kabul edenler ise iki ayrı görüş ortaya koymuştur. O nesnede bir hareket vardır bir hareketinde iki faili olabilir der. Diğer bir grupta onda iki hareket vardır hareket eden nesneyi hareket ettiren iki kişiye ait iki fiil vardır.

5.3.5. Mütevellidin Terk Edilmesi

Sebebin terk edilmesi durumunda mütevellid terk edilir mi? bazılarına göre sadece sebep terk edilir ve sebep terk edildiği için sebeplerin terk edilmesi imkânsızdır. Bu görüş Abbâd ve Cübbâîye aittir. Diğerleri de sebep terk edildiğinde sebepli ve terk edilmiş olur der. İnsanın başkasında ilim meydana getirmesi tevellüt ispat edenlerden bazıları şöyle dedi. İnsanın başkasında ilim meydana getirmesi caiz değildir. Ayrıca insanın başkasında ve kendisinde idrak meydana getirmesi de caiz değildir. Ebu'l-Huzeyl ve Cübbâi bunu savundu. Bu görüşe katılmayanlara göre insanın başkasında ilim meydana getirmesi caizdir dediler. Bir kişi kölesine vurduğunda ona vurmuş olduğu bilgisi hem vuran kişide hem de vurulan kişide mevcuttur. Hem elem hem de o kişinin hissettiği elemi bilmesi vuran kişinin fiilidir (Eş'arî, 1950).

5.3.6. Mütevellidin İki Müsebbibin Fiili Olması

Mütevellidin ilk müsebbibin fiili olup olmaması konusunda ihtilaf etmişlerdir. <bu hususta şu örnekler incelenmektedir: kendisini başkasının yakmış olduğu ateşe atan kişi, kendisini başkasının dikmiş olduğu demir parçasının üzerine atan kişi ve başkasının attığı oku bir başkasına isabet ettirecek şekilde yön değiştiren kişinin durumu nedir? Tevellüdü kabul edenlerin çoğunlukla yakma, kendini ateşe atan kişiye ait/merci bir fiildir. Öldürme kendisinin dikili demire atan kimseye ait fiildir. Öldürme çocuğa oku yönlendiren kimseye ait bir fiildir. Diğer grup bu örnekleri şöyle açıklar: okun kendi hareketi oka aitken çocuğa isabet durumu oku yönlendirene ait bir fiildir. Şayet oku çocuğa atar da başka bir nesneye isabet ederse bu durumda atanın kastı olmaksızın okun kendisine yönlendirildiği çocuğun durumu

ile aynı olur. Bu iki durumun hükmü birdir. Ok atıldığında atılmadan önce mekândaki bir nesneye isabet ederse bu atanın fiilidir. İskâfi durumu şöyle açıklar; bu durumlar oku atanın, ateşi yakanın, demiri dikenin fiilidir şeklinde bir yoruma ulaşır. Hatta daha da ileri giderek insan gözünü bir başkası açsa ve idrak meydana gelse idrak fiili gözün sahibine değil gözü açan kişiye ait bir fiildir (Eş’arî, 1950).

5.3.7. İrade Dışındaki Fiillerin Mütevellid Fiil Olması

Onlar iradeler dışındaki fiillerin mütevellid olup olmaması konusunda ihtilaf etmişlerdir: İradelerin mütevellid fiil olmayacağı hususunda fikir birliği vardır. İhtilafları iradelerden sonraki şeyler hususundadır. Bir grup bunların tamamını mütevellid fiil olduğu söylerken diğer grup mütevellidin faile hulul etmiştir der. Mu’tezile mezhebi içerisinde mütevellid yanılma ve hata yoluyla meydana gelmesi caiz olan şeylerdir şeklinde tanımlayanlarda vardır.

5.3.8. Kâdimden Mütevellit Fiil Meydana Gelmesi

Bir grup ‘kadîmden mütevellit yoluyla ve bir sebepten dolayı fiil meydana gelmez’ der. Ancak ihtirâ (yaratma) yoluyla meydana gelir. Bazıları kadîmin tevellüd yoluyla fiil işleyebileceğini sonra cisimlerin ondan tevellüt yoluyla meydana gelmeyeceğini söylemiştir. Fiili doğuranın mahiyeti nedir? Bu konuda iki ayrı görüş vardır birincisine göre mütevellid fiili doğuran sebebin failidir diğer gruba göre de mütevellid fiil fiili doğuran sebeptir fail değildir. Mütevellid fiilin sebebi meydana gelmedikçe güç yetirilebilir. Sebebi meydana gelince güç yetirilemez (Eş’arî, 1950).

Cebriyeye kötü fiillerin Allaha izafından dolayı küfür nispet edilmektedir. Onların “bu fiiller Allah tarafından yaratılmışsa mahallinin tabiatı gereği olmuştur” demeleri mümkün olamaz. Zira Allahtan özgür irade (ihtiyâr)ile meydana gelen fiile aykırıdır. Kötü bir fiilin kötülüğünü bilen bir kimse o fiili muhtaç değilse o fiili yapmayı tercih etmez. Failin aleyhine olan bir cezayı hak kazanması onda kötü bir fiil meydana gelmesi demektir. Bu noktada fiillerin doğrudan ya da dolaylı olması durumu değiştirmez. Failin doğrudan meydana getirdiği bir fiil (mübâşir)ise sebebe bağlı yaptığı fiil mütevellid kötü olduklarında sorumluluk bakımından eşit olurlar. Oysa kişi kötü bir fiili bilgisizlik (cehl) ya da ihtiyaç dışında yapmaz (Kādî Abdülcebbâr ve Demir 2021).

Tevlîd düşüncesi tamamen Mu’tezile kaynaklı bir düşüncedir diyebiliriz. Eş’arîlere göre Allah şu anda varlıkları tabiat veya başka bir araç olmaksızın doğrudan yaratmaktadır. Dolayısı ile yaratılan arazların varlığının devamlılığı yoktur. Ebu Reşid en-Nisâbûrî tabiat fikrinin mümkün olmadığını söyler. Nesnelerde meydana gelen her türlü hareket Allah’ ın ihtiyar ve iradesine bağlı olup tabiata bağlı olmayan şeylerdir (Nisâbûrî, 1979). Cevheri ferd düşüncesini benimsemekle beraber tabiat fikrinin fiilde bulunmasını reddeden kelamcılar tevellüd düşüncesini de bu alanda izah etmektedir (Kılavuz, 2001).



ALTINCI BÖLÜM

SONUÇ

Kelâm âlimleri fikir dünyasının temelini Kur'ân âyetleri ve hadisler üzerine kurmuşlardır. İlk dönemlerde Selefî metot takip edilirken yabancı kültürlerle etkileşimin arttığı daha sonraki dönemlerde Kur'ân'da ve hadislerde anlatılmayan meseleler üzerine akıl yürütüme yolunu seçtiler. Evren ve unsurları konuları yabancı kültürlerin etkisiyle Müslümanlar arasında tartışılır oldu. Kelâmcılar da bu tartışmaları İslam akaidi çerçevesinde özgün bir yaklaşım ile ele aldı. Bunun neticesinde ise kelâmın kozmoloji alanına dair birçok meselede klasik kaynaklarımızda yer alan zengin bir hazine oluştu. Kozmolojiyi anlamanın yolu şüphesiz Yaratıcı ve yaratılan arasındaki ilişkiyi anlamaktan geçmektedir. Bu tez çalışmasında yaratma eylemi ile ilgili İslam düşünce sisteminde genel kabule aykırı gelen görüşler de incelenmiştir.

Kümûn ve Zuhûr âlemin toptan yaratılışını ifade eden Nazzâm'ın sistemleştirdiği bir düşüncedir. Teceddüd-ü Emsâl nazariyesi ise evrendeki unsurların her an yok olup yeniden yaratılmak sureti ile varlığın devamını sağlar. Tafra ve Tevlîd konuları hareketin yaratılmasına bir yorum getirir. Tafra atomculuğu kabul etmeyen Nazzâm tarafından öne sürülmüş olup daha çok nesnelerin hareketine yönelik düşünceleri ifade eder. Tevlîd ise insanın iradesi ve kudreti ile Yüce Yaratıcı' nın irade ve kudreti arasındaki ilişkiden yola çıkarak yeryüzünde beşerî hareketin yaratılmasını açıklamaktadır.

Kelâm âlimlerinin bu dört yaratılış nazariyesini kendilerine has bir üslup ile yorumladığı metinler günümüze kadar ulaşmıştır. Yaratılış nazariyelerinin ele alındığı bu çalışmada en önemli tespit kelâmcıların yaratıcısız bir yaratılış düşünemediği olmuştur. Yani her şey yegane bir kudret tarafından yaratılmıştır. İkinci tespit ise yoktan yaratılmanın muhal olmadığıdır. Yüce Allah dilediği varlığı dilediği zaman bir nesneden yaratmaya kâdir olduğu gibi yoktan yaratmayada kâdirdir. Ayrıca Determinizm ve Deizm akımlarının tam tersine evrende toptan bir yaratılış (kümûn) olduğu varsayılsa bile Yüce Yaratıcı her an yaratılanları ortaya çıkarmak (zuhûr) sureti ile evrene müdahale etmektedir. Aynı şekilde ortaya çıkan ve

yaratılan varlıklar varlık sahnesindeki devamlılığını her an yok edilip yeniden yaratılarak (teceddüd-ü emsâl) sürdürmektedir. Sonuç olarak net bir şekilde şunu söyleyebiliriz: İslam kelâm düşüncesinde Allah-Âlem ilişkisi varlığın ilk yaratıldığı andan itibaren kurulmuştur. Allah evreni yoktan yaratmıştır; ister tek seferde ister peyderpey olsun yarattığı varlık üzerine her an müdahale etmektedir. Hem insan fiillerinde (tevlîd) hem de nesnelerin hareketinde (tafra) O'nun mutlak iradesi, kudreti ve müsaadesi vardır. Allah'ın izni olmadan bir yaprak dahi kımıldamaz.

Temel islâmî eserler oldukça zengin bir hazineye sahip olmasına karşın çalışmamızın konularında fikir beyanında bulunan bazı âlimlerimizin eserleri günümüze ulaşmamıştır. Buna rağmen yazdıkları ve söyledikleri ile yüzlerce yılın ardından modern çağın problemlerine cevap veren âlimlerimizin (Allah hepsinden razı olsun) fikirleri bu çalışma ile ilim dünyasına sunulmaktadır.

KAYNAKLAR

Abdülbâkî, M. F., 2007. “ Mu’cem’ül-Müfehres”. Dar’ul Hadîs; 145, 512 S. Kahire.

Altıntaş, R., 2012.” Mu’tezile, Önemli İsimler, Temel İlkeler ve Ana Eserler”, Kelam El Kitabı. Grafiker Yayınları, 89,90 s. Ankara.

Bağdadî, A., ,81. “ Kitâbü Usûli’d-Dîn”, Dâr’ul – Kitâb’ül- İlmiyye; 137, 138 Beyrût.

_____, Abdülkâhir 1973. “el-Fark beyne’l-firak”. thk. Muhammed Osman el-Haşin.; Mektebet-ü İbn Sinâ;128, 129, 131, 141, 157, 175, 280, 297 s, Kahire.

Bâkıllânî, 1957. “Kitâbü Temhîd. ” nşr. R.J. McCarthy . Mektebet’üş-Şarkiyye; 296 s, Beyrût.

_____, 1963. “el-İnsâf fima yecibu i'tikaduhu ve la yecuzü'l-cehlu bihi”. nşr. M. Zahied el- Kevseri, Mektebetü’l-Hanci; 144 s, Kahire.

Bayrakdar, M., 1987. “İslam’da Evrimci Yaratılış Teorisi”. İnsan Yayınları; 40, 41, 44, 46, 48 s, İstanbul.

Bulğen, M., 2017. “ Klasik Kelâm Düşüncesinde Atomculuk Eleştirileri” Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları; 57, 85,92,96,102 ,103, 107, 109 s, İstanbul.

_____, Mehmet, 2018. “Kelam Atomculuğu Ve Modern Kozmoloji”. TDV; ,150, 201, 226, 219 s, Ankara.

Câbirî, 1999. “Arap İslam Kültürünün Akıl Yapısı”. trc. Burhan Köroğlu, Hasan Hocalı, Ekrem Demirli. Kitabevi; 265. İstanbul.

Câhız, 1969. “Kitâbü’l-Heyavân.” thk. Abdüsselam Muhammed Harun,.Dâru İhyai't-Türasi'l-Arabi; 5/ 2, 3, 7, 8, 9, 29, 32, 45 s, Beyrût .

Cevherî, İsmâil b. Hammâd Cevherî, 1990. “ Tâcü’l-luġa ve ṣıḥâḥu’l-ʿArabiyye”. nşr. Ahmet Abdulgafur Attar. Daru’l İlmimeliyyin; 2/ 298-300 s; 10/172 s; 15/ 194 , Beyrût.

Cürcânî, 1983. Ebü'l-Hasan Seyyid Şerif Ali b. Muhammed b. Ali, *Ta’rîfât*, Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye; 79,83,102 s, Beyrut .

Cüveynî, 1950. “Kitâbü’l-irşâd ilâ kavâtı’i’l-edille fî usûli’l-i’tikâd”. nşr. Muhammed Yûsuf Mûsâ ve Ali Abdülmün'im Abdülhamîd. : Mektebetü’l-Hanci; 20, 21, 139. Kahire.

_____, İmâmü’l-Harameyn, 1969. “eş- Şâmil fî usûlü’d-din”. nşr. Ali Sâmi en-Neşşâr ve Süheyr Muhammed Muhtar. Münşeetü’l-Maârif; 148, 151, 435, 436, 447, 439, 473,554, 501, s. İskenderiye.

Çağrıcı, M., 2013. “Yaratma”, DİA. TDV;43/ 331-332 s, İstanbul.

Çelebi, İ., 2006. “ Nazzâm”, DİA. TDV; 32/469.

Çelebi, İ. ; Topaloğlu, B. , 2010. “ Kelâm Terimleri Sözlüğü”. İSAM; 88, 192, 271, 311,308 s. İstanbul.

Dağ, M., 1981. “Kelam ve İslam Felsefesinde Hareket Kuramı”, Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, 24, 221-248.

Demir, Osman, 2015. “Kelâmda Nedensellik; İlk Dönem Kelâmcılarında Tabiat ve İnsan”. Klasik Yayınları; 28, 88, 130, 139,163, 188, 191, 262 s, İstanbul.

_____, Osman, 2021. “ Nedensellik Kitabı; Kitâbu’t-Tevlîd min Muğnî”. Klasik Yayınları; 7,8,10, 16,27 s, İstanbul.

Ebû Rîde, M. A., 2001. “İbrahim en-Nazzâm’da Tabiat Anlayışı” çev. Hüseyin Aydın ve Abdürrahim Surüş. Atılım Yayıncılık,60, 63, 94, 95, 97, 110, 114 s, Malatya.

El-Mukri’, 1996. “el-Misbâhu’l-Munîr”, El-Mektebetu’l-Asriyye; 194. Beyrût.

Eş'arî, 1950. " Mâkâlâtü'l-islâmiyyîn ve i'htilâfi'l-Musallîn." nşr. Muhyiddîn Abdulhamîd. Mektebet'un-Nehdat'il-Mısriyye; 2/ 6, 9, 36, 44, 61, 66, 78, 79, s, Kâhire.

Ferrâc, A. A., , 2001."Tâcü'l-Arus min cevahiri'l-kamus", Vizaretü'l İrşad ve'l-enba; 137. Kuveyt.

Fîrûzâbâdî, 2013. el-Okyanûs'ul-Basît fî Tercemet'il-Kâmusi'l- Muhît, çev. Mütercim Âsım Efendi, Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, IV/ 3968 s; I/ 128 s; 2/1028 s. İstanbul.

Gazzâlî, 1982. "Tehâfütü'l –felâsife". Nşr. Macit Fahri. Daru'l- Meşrik; 92 s, Beyrût.

______, 1962. *el-İktisâd fi'l-İ'tikâd*, haz. İbrâhim Agah Çubukçu, Hüseyin Atay, Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, 37 s, Ankara.

Hayyât, 2018. "Kitâbu'l-İntisâr", Terc. Metin Yıldız, Ankara Okulu Yayınları; 115 s, Ankara.

______, Ebü'l-Hüseyn, 1957." Kitâbü'l-İntişâr ve'r-red ʿale'bni'r-Râvendî el-mülḥid" ,nşr. Albert Nasrî Nâder, el-Matbaatü'l-Kâtulîkiyye; 30, 36, 45 s, Beyrût.

Hevvarî ,M. , 1990. "Tefsîru'l-Kitâbi'l-Azîz", Daru'l-Garibi'l İslami; 1/ 390 s, Beyrût.

Https://Www.Almaany.Com/Tr/Dict/Ar-Ar/طفرة / (Erişim: 20.09.2021)

İbn Fûrek, 1987. "Mücerredü Makālâti'ş-Şeyh Ebi'l-Hasan El-Eş'arî." nşr. Daniel Gimaret, Dârü'l-Meşrik; 131, 132, 207, 208, 209 s, Beyrût.

______, 1999. "Kitâbu'l-Hudûd fi'l-usûl." thk. Muhammed Süleymani, Dârü'l-Garbi'l-İslâmî; 91, 379. Beyrût.

İbn Hazm, t.y. "el-Faṣl fi'l-milel ve'l-ehvâ˒ ve'n-niḥal". nşr. Muhammed İbrâhim Nasîr ve Abdurrahman Umeyre. Darü'l-ceyl; 5/ 14, 15, 54, 55, 61, 153, 181s, Beyrût.

İbn Hişâm, 1987. “ es-Sîretü’n-Nebeviyye”. thk. Ömer Abdusselam Tedmuri. Dârü’l-Kütübu’l-Arab; 2/ 37-38 s, Beyrût.

İbn Manzûr, 1999. “ Lisânü’l-ʿArab”, Darû’l-ihyait-türasul-Arabiyye; 1/ 329 s ; 2/ 198 s ; 4/ 193 s; 8/ 279 s; 11/ 528. Beyrût.

İbn Metteveyh, 2009. “et-Tezkîre fî Ahkâmi’l-Cevâhir ve’lA’raz” thk. Daniel Gimaret. el-Ma’hedu’l- İlmî el-Fransî Lî Asâri’ş-Şarkiyye bi’l-Kâhire; 1/ 48, 79, 83, 94-99 s, Beyrût.

İbn Meymûn, 1979 . “Delâletü’l-hairîn”.thk. Hüseyin Atay, Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları;202, 203 s, Ankara.

İbn-i Murtaza Kitab’ül-Münye ve’l Esar, Haydarabat, T.W.Arnold, 1902

Kādî Abdülcebbâr, 1988. “Şerhü’l-usûli’l-hamse”, nşr. Abdülkerim Osman ve Ahmed Ebû Haşim. Mektebetü-Vehbe; 324,326 s, Kahire.

_____, 1962-1965. “el-Muġnî”. İbrahim Medkur ve Taha Hüseyn vd .Darü’l-Mısriyye li’t-Telif ve’t-terceme; IX/ 13, 18, 20, 24, 25, 46.

Karadaş, C., 1997. “İbn Arabî’nin İtikadî Görüşleri”. Beyan Yayınları; 155 s, İstanbul.

_____, 2011. “Teceddüd-i Emsâl”, DİA. TDV, 40; 239-241 s, İstanbul.

_____, 2012. “ Allah-Alem İlişkisi” , Kelam El Kitabı(ed. Şaban Ali Düzgün), Grafiker Yayınları, 282-287 s. Ankara.

Kılavuz, U. M., 2001. “İslam Düşüncesinde Dolaylı Fiil ve Davranışlar (Tevlîd – Tevellüd)”. Yüksek Lisans Tezi Uludağ Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü; 60,72, Bursa.

Koloğlu, O. Ş., 2008. “İbn Hazm’da Kümûn ve Yaratma”. Uludağ Üniversitesi İlâhiyat Fakültesi Dergisi, 17,193-218.

_____, 2011. “Cübbâîler’in Kelâm Sistemi”. İsam; 140, 143, 181, 202, 205,208, 211, 283, 285 501 s, İstanbul.

Köroğlu, B., 2010. “Tafra”, DİA. TDV; 39/ 371, 372.

Kurtubi, el_camiu li ahkami’l Kur’an, XIV, 301-304, cev. M. Beşir, Eryaysoy, 2001,İstanbul

Küşeyrî, 1968. “et-Tahbir fi’t-tezkir”. nşr. İbrahim Beysûnî, Mektebetü’l-Hanci; 35-37 s, Kâhire.

Lüveys ,M., 1986. “el-Müncid Fi’l-Lügat” . Dâru’l-Maşrık; 468 s Beyrût.

Macit, Yüksel, 2018 “el-İntisar Mu’tezile Müdafaası”, Endülüs Yayınları; 78, 82 s, İstanbul.

Mâtürîdî, 1970. “Kitabu’t-Tevhid”. nşr Fetullah Huleyf . Dâru’l-meşrik; 253.Beyrût.

_____, 2004. “Te’vîlâtü ehli’s-sunne”. nşr. Fatıma Yusuf el-Haymî, 1/ 439 s, Beyrût.

Mukatil b. Süleyman, 2003. “ Tefsîru Mukâtil b. Süleymân”, Daru'l-Kutubi'l-İlmiyye;3 / 269s, Beyrût.

Nesefî, E. M., 2004. “ Tebsiratü'l-edille fî usuli'd-din”. thk. Hüseyin Atay. Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları; 2/ 119, 121, 127; Ankara 1993.

Nîsâbûrî, E. R., 1902. “el-Mesâil fi’l-hilâf beyne’l-basriyyin ve’l-bağdâdiyyîn”. thk. Maan Ziyade ve Rıdvan es-Seyyid. Ma’ hadü’l-İnmâi’l- Arabî; 134-135 s,Beyrut 1979.

Osman, A., 1971. “Nazariyetü’t-teklif ârâü’l Kādî Abdülcebbâri’l- Kelâmiyye. Müessesetü’r-Risale; 426 s, Beyrût.

Öztürk, M., 2017. “Kur’an ve Yaratılış”. Kuramer; 31-33 s, İstanbul.

Pezdevi, 1980. “Ehli Sünnet akaidi : Usulü'd-din”. Çev. Şerafettin Gölcük, Kayhan Yayınları;237, 465 s, İstanbul.

Râzî, F., 1982. “Kitâbü’l-Erbaîn Fi Usûli’d-Dîn”. nşr. Ahmed Hicâzî Es-Sekkā, Mekte-Betü’l-Külliyati’l-Ezheriyye; 261. Kahire.

_____, 1990. “el- Mebâhisü'l –Meşrikiyye” nşr. Muhammed M. Bağdâdî, Dârü'l Arabi, 45. Beyrût.

Sâbûnî, N., “el-Bidâye fî usûli’d-dîn” (Matüridiyye Akaidi). trc. Bekir Topaloğlu, Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları; 134-136 s, İstanbul.

Şehristânî, 1934. “Nihâyetü’l-İkdâm Fî İlmi’l-Kelâm” *n*şr. Alfred Guillaume , Oxford University Press; 13/505 London,

_____, 1993. “ el-Milel ve’n-Nihal”, nşr. Emir Ali Menha ve Ali Hasan Faur. Daru’l-Mârife; 64, 69, *70 s,* Beyrût.

Şeyh Müfîd, 1993. *Evâ’ilü’l-makâlât fi’l-mezâhibi’l-muhtârât,* thk. Mehdi Muhakkık, Universty Press, 46, 47 s. Tahran.

Şîrâzî , Ş.1981. “Esfârü’l-erbaʿa’ ” nşr. Rızâ Lutfî, Mektebet’üş-Şarkiyye; 1/435 s, Beyrût.

Taberî, E. C. , 1995. “Taberî Tefsiri*”.* Çev. Mehmet Keskin. Ümit Yayınları;13, 238 s, İstanbul.

Taftazânî, 2011. “Şerhu’l – akaid”, trc. Talha Akan Alp, Rıhle Kitap Yayınları; 223. İstanbul.

_____, 1989.” Şerḥu’l-Maḳāṣıd”. nşr. Abdurrahman Umeyre Alem’ul- Kutup; 2/ 160-166; 5/ 98, 100 s, Beyrût.

Tehânevî, M. b. Ali el- Farûkî, 1996. “ *Keşşâfü Istılâhâti’l-fünûn ve’l-ulûm”.* Mektebeti Lübnan; 1/724 s . Beyrût.

Topaloğlu, B., 1992. “Bari’ ”, DİA. TDV; 5/ 73 s, İstanbul.

_____, Bekir, 1997. “Hâlik”, DİA. TDV; 15/ 303-304 s, İstanbul.

_____, Bekir, 2020. “Musavvir”, DİA. TDV;31/ 241 s, Ankara.

Van Ess, Josef, 2014. “Ebû İshâk En-Nazzâm Örneği Üzerinden Kelâm-Bilim İlişkisi”. çev. Mehmet Bulğen, Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi; 46/ 275 s, İstanbul.

Veli, U., 1987. “Kur’ân-ı Kerîm de Yaratma Kavramı”, İnsan Yayınları; 28- 30 s, İstanbul.

Wolfson, H. Austryn, 1992.” The philosophy of the Kalam,” Harvard Univ. Press ,67, Masasuset.

_____, H. Austryn, 2001.” Kelâm Felsefeleri; Müslüman, Hıristiyan, Yahudi Kelâmı”. Çev. Kasım Turhan. Kitabevi Yayınları. İstanbul.

Yücedoğru, T. 2011. “Tekvin”, DİA. TDV; 40/388-390 s, İstanbul.

_____, 2006. “Geçmişten Günümüze İlim ve Din Açısından Yaratılış”, Emin Yayınları; 30 s, Bursa.

Yüksel, A., 2013. “ Kelâmî Açıdan Alemin Yaratılışı”. Yüksek Lisans Tezi Selçuk Ünviversitesi, 15s. Konya.

Zemahşerî, Ö. .A. , 1997 . “Esâsü’l-belâğa*”,* nşr. Muhammed Basilleyn Essud. Darûl Kitab’ul İlmiyye ; 1/ 49,338 s ; 2/ 47, 276 s. Beyrût.